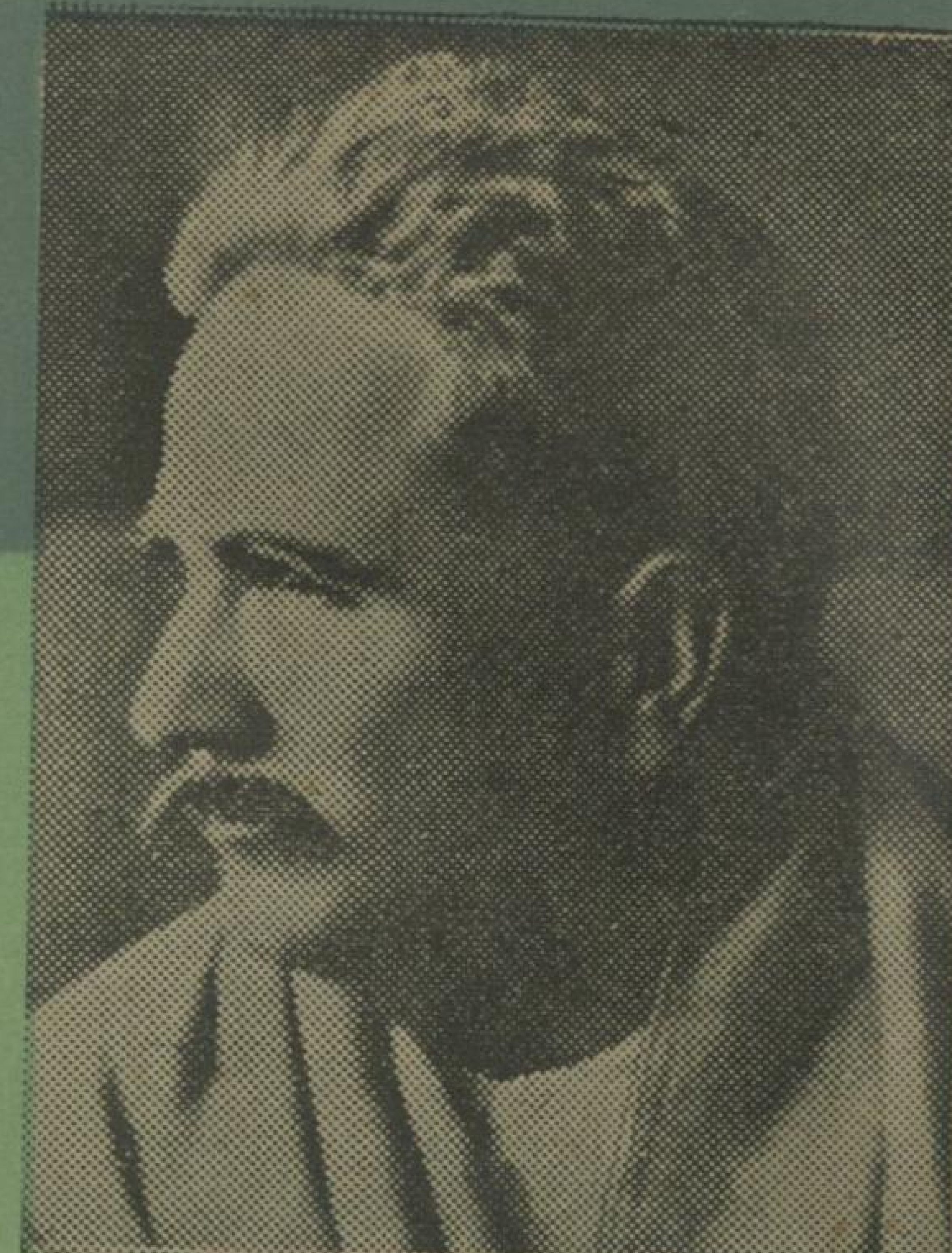


مُتعلّقاتِ خُطباتِ اِقبالؒ

مرتبہ:

ڈاکٹر سید عبداللہ

مُتعلّقاتِ خُطباتِ اقبالؒ

مرتبہ

ڈاکٹر سیّد عبداللہ

نیشنل کمیٹی برائے صد سالہ تقریبات ولادت علامہ اقبال

اقبال اکادمی پاکستان

۹۰ - بی/۲، گلبرگ ۳، لاہور

۱۹۷۷ء

ناشر : ڈاکٹر محمّد معز الدین
ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان، ۹۰-بی/۲، گلبرگ ۳،
لاہور

طابع : محمّد سعید چوہدری

مطبع : نیو لائٹ پریس ، افتخار بلڈنگ ، چوبرجی ، لاہور

طبع اول : ۱۹۷۷ء

تعداد : ۱۱۰۰

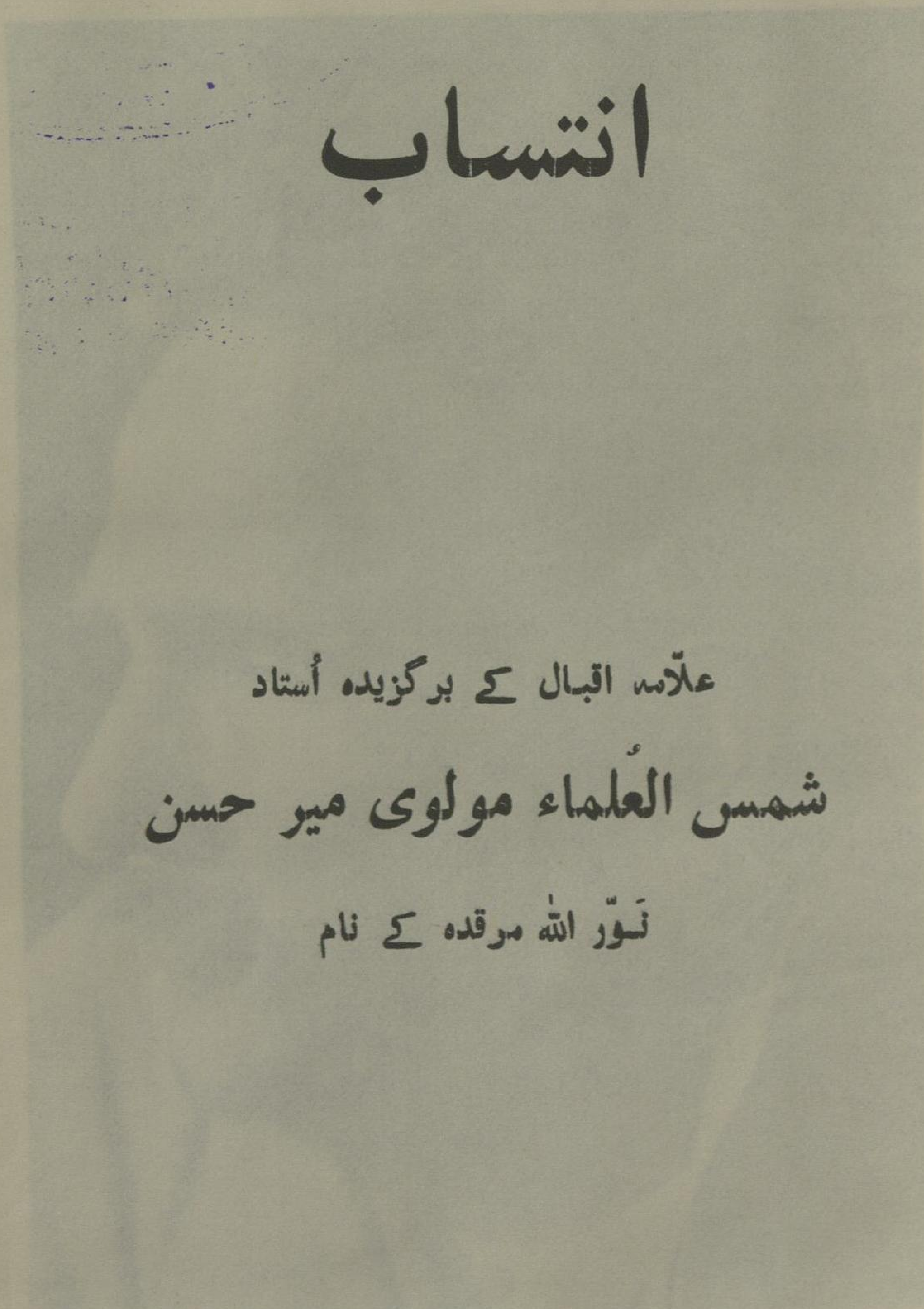
[یہ کتاب مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور نے مرتب کرائی
اور اقبال اکادمی کو برائے اشاعت دی]

انتساب

علّامہ اقبال کے برگزیدہ اُستاد

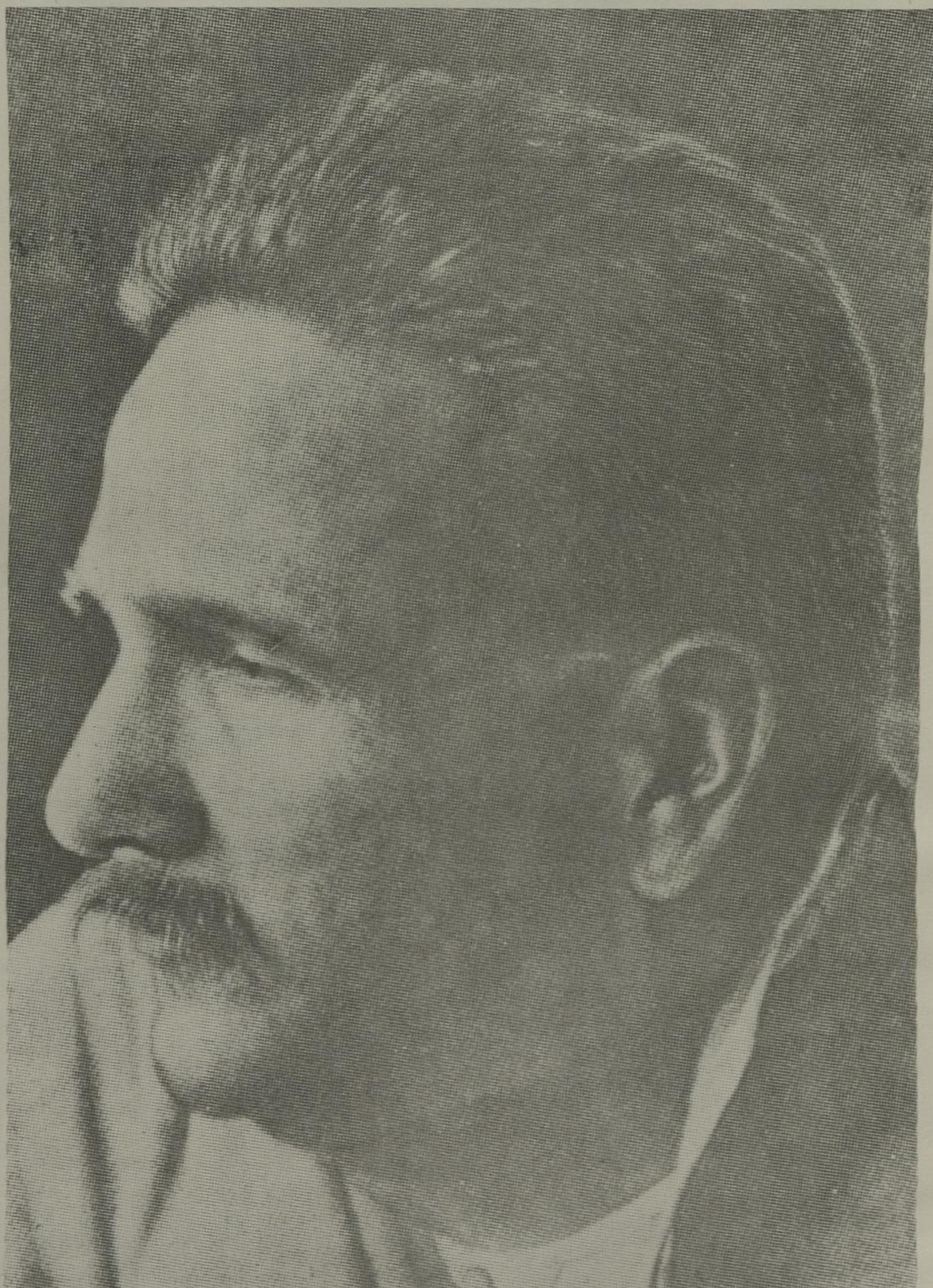
شمس العُلماء مولوی میر حسن

نوّر اللہ مرقدہ کے نام



علّامہ محمد اقبالؒ

(۱۸۷۷ — ۱۹۳۸)



علّامہ محمّد اقبالؒ

(۱۸۷۷ — ۱۹۳۸)

فہرست مضامین

دیباچہ

از ڈاکٹر سیّد عبداللہ

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (جو انگریزی مجموعہ خطبات Reconstruction of Religious Thought in Islam کا اردو متبادل ہے) علامہ مرحوم و مغفور کے ان خطبوں پر مشتمل ہے جو انھوں نے مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں ملک کے منتخب سامعین کے سامنے پڑھے۔ موجودہ اور آخری صورت میں کتاب کے سات مقالات ہیں۔ مرحلہ اول میں یہ کل چھے تھے۔ اسی بنیاد پر انگریزی کتاب کا پہلا نام Six Lectures on the Reconstruction of Religious thought in Islam رکھا گیا۔ بعد میں ارسٹوٹیلین سوسائٹی لنڈن کی دعوت پر ایک اور خطبہ لکھا گیا، اس طرح خطبے سات ہو گئے چنانچہ آوکسفرڈ یونیورسٹی پریس (۱۹۳۴ء) میں طبع ہونے والے نسخے میں سات خطبے ہیں۔ پہلا مجموعہ جس میں چھے خطبے تھے ۱۹۳۰ء میں شائع[1] ہوا تھا۔ اردو میں (سات خطبوں والی) مکمل کتاب کا عالمانہ ترجمہ مخدومی سید نذیر نیازی نے کیا جس کا آغاز حضرت علامہ کی زندگی میں مرحوم و مغفور کی نگرانی میں ہوا۔ تکمیل ۱۹۵۸ء میں ہوئی۔ اصلی نام چونکہ ذرا طویل اور مشکل ہے اس لیے میں یہاں سہولت کی خاطر کتاب کو خطبات ہی کہوں گا۔ لہٰذا موجودہ زیر طباعت تنقیدی کتاب کے نام میں بھی یہی عنوان قائم رکھا جا رہا ہے۔

---

(۱) یہ شاید وہ ایڈیشن ہے جو عطر چند کپور اینڈ سنز ناشرین کتب لاہور کے پریس میں چھپا۔ ایک اور ایڈیشن ۱۹۶۲ء میں شیخ محمد اشرف ناشر کتب لاہور نے شائع کیا اس میں سات خطبے ہیں۔

خطبات (یا تشکیل جدید الٰہیات اِسلامیہ) حضرت علامہ کا فکری شاہکار ہے۔ یہ کتاب جتنی مقبول ہے اتنی ہی مشکل اور دقیق بھی ہے۔ اس کتاب کی مشکلات کئی طرح کی ہیں۔ اول یہ کہ اس کی زبان حکیمانہ ہے جو اس لیے ناگزیر تھی کہ حضرت علامہ نے جو مطالب اپنے خطبات میں پیش کیے ہیں وہ قدیم و جدید حکمت سے متعلق ہیں لہٰذا قدرتی طور سے ان میں قدیم و جدید مصطلحات علمی کے علاوہ، قدیم و جدید نظریات و تصورات سے متعلق اصطلاحیں اس کثرت سے موجود ہیں کہ خاص اہل علم کے سوا بہت کم لوگوں کی سمجھ میں آ سکتی ہیں، قدیم حکمت کی اصطلاحات و مطالب تو جدید دور کے قارئین میں سے معدودے چند افراد کی دسترس میں ہیں لیکن جدید حکمت کے الفاظ و اشارے بھی صرف صاحب اختصاص فلسفیوں کے بس کی بات ہے۔ ہر کوئی ان پر قادر نہیں۔

حضرت علامہ نے خطبات کے دیباچے میں ارشاد فرمایا ہے کہ:

"اِن خطبات میں جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دیے گئے میں نے اسلام کی روایات فکر، علٰی ہذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک (مذکورہ بالا مقصد) حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے"۔ (ترجمہ سیّد نذیر نیازی) اس سے قبل فرمایا:

"۔۔۔۔ یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے"۔

(اردو ترجمہ از سیّد نذیر نیازی)۔

خطبات کی معنوی مشکلات کا خلاصہ ان دو اقتباسات میں

سمٹ کر آ گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان لیکچروں میں مذہب، فلسفہ اور سائنس تینوں ہی، کبھی ایک دوسرے کے مقابل، کبھی ایک دوسرے کے متوازی اور کبھی ایک امتزاجی رنگ میں ہمارے سامنے زبان و بیان کا ایک ایسا اسلوب رکھ رہے ہیں جس سے صحیح فائدہ اٹھانے کے لیے، اور جس کی اندرونی تہوں اور گرہوں کو کھولنے کے لیے با استعداد اور ذی علم قارئین کی ضرورت ہے۔

اور چونکہ اس خاص سنطقے میں با استعداد اور ذی علم قارئین قدرتی طور سے کچھ زیادہ نہیں اس لیے عام افہام کے لیے ان خطبات کو اطمینان بخش شرحوں اور قطعی و صحیح حواشی کے بغیر زیر مطالعہ نہیں لایا جا سکتا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ خطبات میں ریاضی، نفسیات اور جدید علوم طبعی و معاشرتی کی دقیق اصطلاحات ہیں۔ ان میں دقیق نظریے اور تصورات ہیں لیکن علامہ نے موقعہ و تخاطب کی پابندی کی وجہ سے ان کی تشریح نہیں کی۔ ان میں پرانے اور نئے مصنفوں کے نام آتے ہیں لیکن عَلّامہ کو قدرتی طور سے ان کے تعارف کا موقعہ نہیں ملا جس کے باعث ایسے حاشیوں کی ضرورت ناگزیر ہو گئی جن میں کسی مصنف کا زمانہ اور دوسرے مختصر کوائف کا مجمل ذکر ہو اور جس میں ممکن ہو تو مذکورہ مصنفین کی کتابوں سے زیر بحث مطالب کے معین حوالے تلاش کر کے لکھ دیے جائیں تاکہ توسیعی مطالعہ کے خواہش مند اصحاب دانشِ اقبال کے فکری مآخذ تک براہ راست پہنچ سکیں۔ اسی طرح دوسرے اَعلام و اشخاص بھی ہیں جن کے تعارف سے مطالب کے متن پر خاصی روشنی پڑ سکتی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ آیات قرآنی اور احادیث کے قطعی حوالے درج کر دیے

جائیں ۔ ان سب امور کے بارے میں تشریحات، حواشی اور تعلیقات کی ضرورت بدیہی ہے اور میں نے اس بدیہی ضرورت کی طرف ۱۹۸۰ء میں اپنے ایک مقالے میں (جس کا عنوان تھا "کلام اقبال کی دفتیں" اور اب وہ میری کتاب مسائل اقبال میں شامل ہے) اقبالیاتی ادب کے طلبہ و ماہرین کو متوجہ کیا تھا ۔ اس کے بعد بھی مجھے اس ضرورت کا بار بار احساس ہوا اور میں بار بار مختلف موقعوں میں اس کی طرف اہل علم کو متوجہ کرتا رہا ۔

خوش قسمتی سے، رفتہ رفتہ مطالعۂ اقبالیات میں خاص دلچسپی پیدا ہوتی گئی، فرہنگ، اشارے، کتابیات اور اہم مسائل پر مستقل کتابیں مرتب ہوئیں ——— لیکن میں جس خاص ضرورت کا ذکر کر رہا ہوں (جہاں تک مجھے معلوم ہے) اس کی طرف کوئی تسلی بخش توجہ اب تک نہیں ہوئی ۔ البتہ اس کی طرف مخدومی سیّد نذیر نیازی نے اپنے اردو ترجمۂ خطبات (تشکیل جدید الٰہیات اِسلامیہ) میں متن کے ساتھ ذیلی حواشی کا بھی اہتمام کیا ہے اور متن کے اختتام پر حواشی و تعلیقات بھی شامل کیے ہیں جو میری رائے میں بے حد وقیع اور معلومات افزا ہیں اور ان سے ایک حد تک وہ ضرورت پوری ہو گئی ہے جس کا میں نے سطور بالا میں ذکر کیا ہے ۔

بایں ہمہ مذکورہ بالا حواشی میں سب اشخاص و اعلام نہیں آ سکے، کتابوں کے تعارف بھی کچھ زیادہ نہیں، اور علامہ کی تحریر میں آنے والے اشارات و اقتباسات کی جستجو کی تو دانستہ کوشش نہیں کی کیونکہ یہ مترجم کی حدود کار میں شامل نہ تھی ۔

اور سچ یہ ہے کہ میں جس کتاب پر یہ مقدمہ لکھ رہا ہوں اس میں بھی، آرزو کے باوجود تکمیل آرزو نہیں ہو سکی تاہم مذکورہ مقصد کی طرف ہم ایک دو قدم آگے بڑھے ہیں ۔

موجودہ کتابچے کی تاریخ یہ ہے کہ میں نے ۲ دسمبر ۱۹۷۴ء کو اپنی اسی آرزو کی طرف توجہ دلانے کے لیے، اہل علم کے ایک مقتدر گروہ کو اپنے مکان (المأمن - اردو نگر ملتان روڈ) پر جمع کیا، اس اجلاس میں جو ڈاکٹر جسٹس ایس - اے رحمٰن باوصافہٖ کے زیر صدارت منعقد ہوا حضرت علامہ کے عقیدت مند بتعداد کثیر شامل ہوئے - اور میری درخواست پر چند ماہرین اقبالیات نے مذکورہ بالا مقصد کے تحت، چند مقالات پڑھے جنہیں اب کتابی شکل میں متعلقات خطبات اقبال کے نام سے پیش کیا جا رہا ہے -

نا مناسب نہ ہوگا اگر یہاں مذکورہ مقالات کا مجمل سا تعارف (بغرض سہولتِ قارئین) پیش کر دیا جائے -

پہلا مقالہ جناب عبدالحفیظ کاردار صاحب سابق وزیر تعلیم حکومت پنجاب کا اقبال اور دینی تجربہ کے موضوع پر ہے - اصل مقالہ انگریزی میں تھا (جو مجلس ترقی ادب لاہور کے ایک اجلاس میں پڑھا گیا تھا - اس کتابچے میں اس کا ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے جو خود مقالہ نگار ہی نے ہمیں مہیا کیا ہے -

جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، اس مقالے میں جناب کاردار نے مذہبی (روحانی یا صوفیانہ واردات) کے حقیقی اور برحق ہونے کی بحث کی ہے، یہ وہی بحث ہے جو اقبال کے خطبہ اول و دوم کا موضوع ہے مقالہ نگار نے اقبال کے موقف کی تائید میں کانٹ، ہیوم اور دوسرے فلسفیوں کے نقطہ نظر سے مدد لی ہے اور مقابلہ و موازنہ کرکے ثابت کیا ہے کہ مذہبی یا صوفیانہ واردات ممکن ہے [ــــــ یعنی برحق ہے] -

دوسرا مقالہ علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر کے موضوع پر ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی صاحب کا ہے - اس میں خطبات مدراس کا

پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر چغتائی ان خوش قسمت لوگوں میں سے ہیں جنھیں حضرت علامہ کا قربِ خاص حاصل رہا ہے، وہ سفر مدراس و حیدر آباد و علی گڑھ میں بھی جو خطبات کے سلسلے میں اختیار کیا گیا تھا علامہ کے ہمراہ تھے۔ ان کے مقالے میں مدراس میں علامہ کے قیام اور خطبات کی پذیرائی کے بارے میں دلچسپ اور مفید معلومات ہیں۔

تیسرا نہایت مفید اور قابل قدر مقالہ "اَعلام خطبات اقبال" ہے جو اورئینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی کے استادِ اردو ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے بڑی محنت سے مرتب کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے دیباچے میں لکھا ہے کہ خطبات میں ڈیڑھ سو سے زائد اشخاص کے حوالے آئے ہیں۔ اس لیے ان کے بارے میں معلومات فراہم کرنا کوئی آسان کام نہ تھا مگر میں نے (ڈاکٹر صاحب) نے صدہا صفحات میں سے گزر کر ان اشخاص کے قطعی تعارفات جمع کرکے پیش کر دیے ہیں۔ مشکل اُس وقت پیش آئی جب علامہ نے محض عرفی نام پر اکتفا کیا اور نام کے سابقے چھوڑ دیے۔ ڈھونڈھنے سے معلوم ہوا کہ اس نام کے کئی آدمی ہیں لہذا سیاق و سباق سے سابقے معلوم کیے گئے اور مصنف کی قطعی دریافت ہو گئی۔ مثلاً ایک مصنف فشر (Fischer) کا نام خطبے میں آیا ہے مگر یہ پتہ چلانا دشوار تھا کہ کئی فشروں میں یہ کونسا فشر ہے۔ بالآخر کوشش سے اصلی فشر تک رسائی ہو گئی۔

یہ نہایت قیمتی مضمون تقریباً ایک سو صفحات پر پھیلا ہوا ہے، اشخاص کے ناموں کو بہ اعتبار حروف تہجی مرتب کیا گیا ہے، ما سوا تین مقدس ناموں کے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، عیسٰی علیہ السلام، اور موسٰی علیہ السلام کے ـــــ کہ وہ احتراماً

سب سے پہلے لائے گئے ہیں۔ خطبات کے جن جن صفحات پر اشخاص کے نام آئے ہیں ہر نام کے ساتھ ان کا اندراج کر دیا گیا ہے پھر مختصر سوانح آئے ہیں۔ تعارفات کے بعد مشمولات خطبات، پھر اشاریہ انگریزی میں، پھر اس مقالے کا اشاریہ، اور آخر میں مصادر و مراجع، غرض خطبات کے سلسلے میں یہ مقالہ نہایت قیمتی ہے۔

چوتھا مقالہ پروفیسر محمد منور کا ہے جس کا عنوان ہے علامہ اقبال کا تصور تقدیر۔ یہ ایک علمی مقالہ ہے جس کا خطبات کے بعض حصوں سے گہرا تعلق ہے۔ پروفیسر منور نے بڑے عمدہ طریقے سے علامہ کے تصور تقدیر کا تجزیہ کیا ہے اور آخر میں نتیجہ نکالا ہے کہ:

"حضرت علامہ کے تصوّر تقدیر سے جو کچھ تلقین ہمیں حاصل ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جملہ معیار اور پیمانے آپ کی آنکھوں کے سامنے ہیں۔ گویا امکانات و تقدیرات کا کارخانہ کھلا ہے، خلوص کے ساتھ تقدیر کا انتخاب کیجیے۔ اور پھر اس تقدیر کے حصول کی خاطر اپنے اندر اہلیت پیدا کیجیے، تقدیرات بہتر سے بہتر موجود ہیں۔ لہٰذا بہتر سے بہتر کی طرف بڑھتے جائیے۔ اور تبدیلی تقدیر کے باب میں اللہ کے حضور دعا گو رہ کر توفیق طلب کرتے رہیے۔ "خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھے بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے"۔ ع

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں!

پانچواں علمی اور پُر مغز مقالہ اقبال کا تصور بقائے دوام ہے جو زراعت کی سائنس اور قرآن کی حکمت میں دلچسپی لینے والے فاضل جناب مظفر حسین صاحب نے لکھا ہے۔ اس کا علامہ کے

چوتھے خطبے "خودی، اس کی آزادی، اور بقا" سے گہرا تعلق ہے جناب مظفر نے علامہ کے بیانات کی نہایت عمدہ تشریح کی ہے۔ علامہ اقبال نے ابن رشد کے نظریہ ابدیت پر کچھ اعتراضات کیے ہیں، مسئلہ زبان دقیق ہے لیکن جناب مظفر نے سہل کر دیا ہے اور اس کے لیے جدید سائنس اور نفسیات سے استفادہ کیا ہے۔ میری نظر میں یہ خاص مضمون ہے اور بڑی محنت سے لکھا گیا ہے۔

چھٹا مقالہ ڈاکٹر امین اللہ وثیر صاحب مشیر خصوصی وزارت امور مذہبی اسلام آباد کا ہے، اس کا عنوان ہے: خطبات میں حکمائے اسلام کے حوالے۔ موصوف کی سکیم تو خاصی وسیع تھی مگر انھیں ملک سے باہر جانا پڑ گیا اس لیے ایک تمہیدی شذرہ لکھ کر چلے گئے جس میں امام رازی اور اقبال کے بعض خیالات کا موازنہ کیا ہے اور اس بات پر زور دیا ہے کہ افکار اقبال کو حکمائے اسلام کے اہم افکار کے ساتھ رکھ کر پڑھنا چاہیے کیونکہ حضرت علامہ دراصل، مسلمانوں کی فکری روایت کے تسلسل میں ایک اہم مرحلے کا درجہ رکھتے ہیں۔

اس مضمون کو نا تمام پا کر راقم الحروف نے ایک مقالہ بعنوان اقبال اور فخر رازی لکھا جو اس کتابچے کا ساتواں مقالہ ہے۔

آٹھواں مقالہ بھی میں نے لکھا، اس کا عنوان ہے گلشن راز جدید خطبات کے آئینے میں اور پھر اس کے فوراً بعد نواں مقالہ اقبال اور شبستری بھی میرا ہی لکھا ہوا ہے۔ اس مقالے میں میں نے دو باتوں پر زور دیا ہے۔

اوّل۔ علامہ اقبال کی حکمت، اسلامی حکمت کی قدیم روایت کا تسلسل ہے۔

دوم یہ کہ علامہ پر یہ اعتراض غلط ہے کہ ان کا کوئی مربوط نظام فکر نہیں - حقیقت یہ ہے کہ علامہ کا ایک مستقل فکری نظام ہے جس کے اجزا مسلسل ارتقاء پذیر رہے، ان کی فکریات کی انتہا کا ابتدا سے گہرا تعلق ہے، چنانچہ میں نے باقی کتابوں کو چھوڑ کر صرف تین کتابوں (گلشن راز جدید، جاوید نامہ اور خطبات) میں اس تسلسل کا سراغ لگایا ہے، ان میں سے ہر کتاب کو جب دوسری دو کتابوں کے حوالے سے پڑھا تو ان میں ایک واضح اور نا گزیر ربط نظر آیا - تب محسوس ہوا کہ علامہ کی حکمت پارہ پارہ اور ریزہ ریزہ نہیں بلکہ حقائق عالیہ کی ایک منظم صورت ہے جو آغاز ہی سے ان کے مدّنظر ہے ——— ، میں نے اس تقابلی مطالعہ میں شبستری کو بھی اس لیے شامل کر لیا ہے کہ شبستری کے حوالے سے حضرت علامہ حکمت اسلامی کی قدیم روایتوں پر تنقید کرتے ہیں اور پھر اس روایت کو اپنی زبان میں آگے بھی بڑھاتے ہیں - شبستری کو شامل کرنے کی حکمت یہی ہے کہ علامہ کے فکر کا روایت سے ربط دکھایا جائے -

آخر میں دسواں مقالہ آتا ہے جو ہمارے محقق دوست جناب مولوی محمّد عبداللہ قریشی صاحب کا لکھا ہوا ہے - اس مقالے کا خطبات سے تعلق نہیں مگر علامہ اقبال سے تو ہے - عنوان ہے: "اقبال کے ہم صفیر — نادر و نیرنگ" -

تلک عشرۂ کاملہ - یہ ہیں دس مقالے جو متعلقات خطبات میں پیش کیے جا رہے ہیں - تین چار مقالے انگریزی کے بھی تھے ارادہ تھا کہ ان کو بھی اسی کتابچے میں شامل کر لیا جائے لیکن پھر اس "دو زبانی" میں کچھ قباحتیں نظر آئیں، اس کے علاوہ، اقبال اکیڈمی کی طرف سے اصرار ہے کہ کتاب جلد از جلد ان کے حوالے کر دی

جائے ورنہ صد سالہ تقریب کے سلسلے میں پیش نہ کیا جا سکے گا۔ اس لیے انگریزی مضامین شامل نہ کیے، اردو اکیڈمی کی طرف سے انھیں الگ شائع کرنے کا ارادہ ہے۔

ان سطور کے ساتھ میں متعلقات خطبات اقبال کو بصد عجز و نیاز اور بصد صدق و خلوص اہلِ ملک کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں اور دعا کا طالب ہوں۔

سراپا عجز و انکسار نیاز مند

(ڈاکٹر) سیّد عبداللہ

معتمد عمومی

مغربی پاکستان اردو اکیڈمی

الحسن، اردو نگر، ملتان روڈ، لاہور

تعارف نامۂ مقالہ نگاران

۱۔ مسٹر عبدالحفیظ کاردار

ولادت ۱۷ جنوری ۱۹۲۵ء؛ اوکسفورڈ یونیورسٹی سے ۱۹۴۹ء میں بی۔اے کی ڈگری لی۔ ۱۹۵۵ء میں وزارت تعلیم میں پاکستان سپورٹس کنٹرول بورڈ کے سیکرٹری مقرر ہوئے۔ بعد میں نائب مشیر تعلیم بنے۔ ترقی اردو بورڈ کے نگران کے طور بھی کام کیا۔ ۱۹۵۸ء میں ہیلسنکی میں بین الاقوامی کانفرنس میں پاکستانی مندوب کے طور پر شرکت کی اور جنوبی افریقہ کی نسلی امتیاز کی پالیسی کے خلاف قرار داد مذمت منظور کرائی۔ ۱۹۶۱ء میں نیو دہلی میں دولت متحدہ کی تعلیمی کانفرنس میں شریک ہوئے۔ پاکستان قومی کمیشن برائے یونیسکو کے سیکرٹری بنے اور ۱۹۶۲ء میں یونیسکو کی جنرل کانفرنس منعقدہ پیرس میں شرکت کی۔

۱۹۶۱ء میں ڈپٹی مشیر تعلیم (جنرل)؛ ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۸ء پاکستان کرکٹ ٹیم کے کپتان؛ ۱۹۶۴ء میں گورنمنٹ سروس سے مستعفی ہو کر کاروبار شروع کیا۔ مئی ۱۹۷۲ء تک کرکٹ کے بورڈ آف کنٹرول کے صدر۔

۱۹۷۰ء میں پاکستان پیپلز پارٹی میں شمولیت؛ انتخابات میں حصہ لیا اور صوبائی اسمبلی کے ممبر بنے۔ مئی ۱۹۷۲ء میں صوبائی کونسل وزرا کے ممبر بنے۔ اپریل ۱۹۷۴ء کو کابینہ سے مستعفی ہوئے۔ ۱۹۷۷ء کے انتخابات میں پھر صوبائی اسمبلی کے ممبر بنے مگر

انتخابات کے خلاف قومی تحریک شروع ہونے پر اپریل ۱۹۷۷ء میں مستعفی ہو گئے -

اس کتاب میں کاردار صاحب کا جو مضمون شامل کیا جا رہا ہے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اپنی دوسری مصروفیات کے ساتھ ساتھ علمی فلسفیانہ جستجو بھی جاری رکھی چنانچہ ان کے مسلسل اور غائر مطالعے کا ثبوت خود ان کا یہ مقالہ ہے جس کا اصل متن انگریزی میں ہے اور اردو ترجمہ بھی انہوں نے ہی مہیا کیا ہے -

۲- ڈاکٹر محمّد عبداللہ چغتائی

نومبر ۱۸۶۶ء میں لاہور میں پیدا ہوئے - فنی اور عام تعلیم کے بعد لدھیانہ میں ملازمت کا آغاز ہوا اور ایک سکول کے ہیڈ ماسٹر بنا دیے گئے - وہ بعد میں ۱۹۲۵ء میں اسلامیہ کالج ریلوے روڈ لاہور کے عملے میں شامل ہو گئے - قیام لدھیانہ کے زمانے میں انہیں حضرت علامہ کا قرب حاصل ہوا - بعد میں رابطہ بڑھتا گیا یہاں تک کہ سفر مدراس (برائے خطبات) میں وہ علامہ کے ہمراہ تھے - جب علامہ ۱۹۳۲ء میں دوسری لنڈن راونڈ ٹیبل کانفرنس میں گئے تو یہ بھی وہاں موجود تھے - اس طرح چغتائی کو سفر و حضر میں علامہ کے ہمراہ رہنے کا موقع ملا - ۱۹۳۶ء کے آخر میں پیرس یونیورسٹی میں داخلہ لے کر وہاں سے ڈاکٹریٹ (ڈی لیٹرز) حاصل کی - چغتائی صاحب دکن کالج پونہ (بھارت)، پنجاب یونیورسٹی اور انجینئرنگ کالج لاہور میں پروفیسر رہے - متعدد کتابوں کے مصنف ہیں جو زیادہ تر فنونِ اسلامی سے متعلق ھیں - انھوں نے اسلامی فنون سے متعلق بہت سے تحقیقی مقالات لکھے، اس وقت پاکستان میں ان کا شمار فنون لطیفہ (خصوصاً فن تعمیر اسلامی) کے ماہرین میں ہوتا ہے -

۳- ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور میں اردو کے ایسوسی ایٹ پروفیسر - ادب کے محقق اور مؤرخ ہیں - ان کی اہم کتابوں کے نام یہ ہیں : اردو شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر، دیوان زادہ ظہور الدین حاتم، نقد اکبر، محاسن خطوط غالب - انہوں نے اکبر الٰہ آبادی کی شاعری کا خاص مطالعہ کیا ہے -

۴- پروفیسر مرزا محمّد منوّر

گورنمنٹ کالج لاہور میں اردو کے استاد - محقق اور نقاد - اقبالیات میں درجہ مہارت رکھتے ہیں، اور کئی زبانیں جانتے ہیں - انہوں نے درجن کے قریب کتابیں لکھی ہیں ان میں اہم میزان اقبال اور ایقان اقبال ہیں - انہوں نے فارسی اور عربی سے علمی کتابوں کے ترجمے بھی کیے ہیں مثلاً الفتنۃ الکبریٰ از ڈاکٹر طہٰ حسین اور ادیب از ڈاکٹر طہٰ حسین اور الاخبار الطِوال از ابو حنیفہ الدینوری - انہوں نے فارسی میں سیاست نامہ نظام الملک طوسی اور تین مسلمان فیلسوف (THREE MUSLIM SAGES) از ڈاکٹر حسن نصر کا بھی ترجمہ کیا ہے - وہ ایک پختہ فکر شاعر بھی ہیں چنانچہ ان کا اردو دیوان غبار تمنا بہت مشہور ہوا ہے -

۵- جناب مظفر حسین

زرعی تحقیقاتی کونسل حکومت پاکستان میں ڈائریکٹر ریسرچ انفارمیشن ہیں، اسلامی تعلیم، حکمتِ قرآنی اور اقبالیات کے موضوعات سے خاص شغف ہے - سرکاری ذمے داریوں کے علاوہ رسالہ اسلامک ایجوکیشن (اردو و انگریزی) کے مدیر ہیں اور آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس کے معتمد عمومی ہیں -

۶- ڈاکٹر امین اللہ وثیر

وزارت مذہبی امور، حکومت پاکستان میں شعبہ علمی کے ڈائریکٹر جنرل ہیں۔ اس سے قبل یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور میں عربی کے استاد تھے، ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی کے دینی کارناموں سے خصوصی دلچسپی رکھتے ہیں، اور اس موضوع پر تحقیق کے نتیجے میں پنجاب یونیورسٹی نے انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی ہے۔

۷- ڈاکٹر سیّد عبداللہ

پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور و صدر شعبہ اردو و عربی پنجاب یونیورسٹی و حال صدر ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی۔ کم و بیش تیس کتابوں کے مصنف ہیں جن کا تعلق اردو، فارسی اور عربی ادب سے ہے، اقبالیات میں، ان کی کتاب مسائل اقبال کو پسند کیا گیا ہے ـــــ ان کی ایک اور کتاب مقاصد اقبال زیر طبع ہے۔ انھوں نے دائرہ معارف کے لیے متعدد تحقیقی مقالات کے علاوہ انگریزی میں بھی علمی مقالات لکھے ہیں۔

۸- مولوی محمّد عبداللہ قریشی

۱۹۰۵ء میں لاہور کے ایک قریشی خاندان میں پیدا ہوئے۔ رنگ محل مشن ہائی اسکول میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۲۲ء میں ریلوے ہیڈ کوارٹرز آفس میں ملازمت اختیار کی جو اڑتیس برس رہی۔ اسی دوران میں بی۔اے کیا۔ مضمون نویسی کا سلسلہ مدرسے میں شروع ہو چکا تھا جسے پروفیسر محمد علم الدین سالک کی رہنمائی اور منشی محمد الدین فوق کی حوصلہ افزائی سے بہت جلا ملی۔ مختلف وقتوں میں کئی رسالوں کی ادارت کی۔ ان میں

رسالہ، تصوف، قوس قزح، فردوس اور حقیقت اسلام قابل ذکر ہیں۔ ملازمت سے سبک دوش ہونے سے قبل اور بعد میں سات سال رسالہ نقوش کے خاص نمبروں کی ترتیب و تسوید میں معاونت کی۔ مولانا صلاح الدین احمد کے انتقال کے بعد ادبی دنیا کی ادارت سنبھالی۔ اس کے بند ہونے کے بعد سے اب تک ماہنامہ فنون کے انتظام و اہتمام کے علاوہ کچھ وقت مجلس ترقی ادب میں گزر جاتا ہے اور کچھ ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے ماہنامہ المعارف کی ادارت میں۔ اب تک دو درجن کے قریب کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔

۲۵۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

پروفیسر [illegible] اورینٹل کالج لاہور و صدر شعبہ اردو و [illegible] پنجاب یونیورسٹی [illegible] اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں جن کا تعلق اردو، فارسی اور عربی ادب سے ہے۔ اقبالیات میں ان کی کتاب مسائل اقبال کو پسند کیا گیا ہے — ان کی ایک اور کتاب مقاصد اقبال زیر طبع ہے۔ انھوں نے دائرہ معارف کے لیے متعدد علمی مقالات کے علاوہ انگریزی میں بھی علمی مقالات لکھے ہیں۔

۲۶۔ مولوی محمد عبداللہ قریشی

۱۹۰۸ء میں لاہور کے ایک قریشی خاندان میں پیدا ہوئے۔ رنگ محل مشن ہائی اسکول میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۲۴ء میں [illegible] گورنمنٹ [illegible] ملازمت [illegible] کے بعد [illegible] میں [illegible] کا [illegible] پروفیسر محمد علم الدین سالک کی رفاقت اور منشی محمد الدین فوق کی [illegible] میں بیٹھ [illegible] مختلف رسالوں میں [illegible] رسالوں کی [illegible]

از عبدالحفیظ کاردار

اقبالؒ اور دینی تجربہ

کلمات ابتدائیہ

میں مجلس ترقی ادب کا بے حد ممنون ہوں کہ اس کے اراکین نے مجھے اقبال کی صد سالہ سالگرہ کے موقع پر اس اجلاس کی صدارت کا شرف بخشا ہے۔ مجھے یہ علم نہیں کہ اس شرف کے حصول کے لیے میرے پاس کوئی خاص اہلیت ہے، سوائے اس کے کہ جب میں ماضی پر نظر ڈالتا ہوں تو مجھے یاد آتا ہے کہ آکسفورڈ میں جو لوگ میرے ہمعصر تھے ان میں بعض نہایت فاضل محققین اور ماہرین تعلیم بھی شامل تھے۔ جن میں مرحوم ڈاکٹر عترت حسین زبیری اور ڈاکٹر ہالی پوتا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مجھے یہ بھی یاد پڑتا ہے کہ ہر چند میں نے کانٹ کے فلسفے کے متعلق بعض باتیں پہلے سے پڑھ رکھی تھیں، جن میں کچھ کا حوالہ علامہ اقبال کے خطبات میں بھی ملتا ہے، جو "اسلام میں دینی فکر کی تشکیل نو" کے عنوان سے شائع ہو چکے ہیں، اس کے باوجود میں اپنے ٹیوٹر، جو منطقی اثباتیت کے معروف مقلد تھے، کی نگاہ میں محض اس بنا پر کانٹ کا پیرو قرار پایا کہ میں نے کانٹ کے بارے میں ایک خاص پرچہ اختیار کیا جس میں میں نے اسے باقی تمام فلسفیوں سے اونچا مقام دیا۔ ان فلسفیوں میں برطانوی تجربیت کے ابوالآبا ڈیوڈ ہیوم بھی شامل ہیں۔

دینی فلسفہ کی تشکیل نو

یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ جہاں کانٹ نے یہ بڑا اہم سوال اٹھایا کہ "کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے" وہاں اقبال نے اپنے ساتویں اور آخری خطبہ میں یہ سوال اٹھایا کہ "کیا دین کا امکان ہے ؟"۔

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے دینی فلسفے کی تشکیل نو کا کام ایک تحدی (Challenge) کا حکم رکھتا ہے ، جسے انہوں نے قبول کرنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ حقیقت کے براہ راست ادراک کا امکان موجود ہے۔ ان کے نزدیک دین کی روح ایمان ہے اور ایمان محض احساس نہیں بلکہ اس کی حیثیت ایک طرح کے عرفان کی بھی ہے۔

اقبال بیان کرتے ہیں کہ "اسلام میں تعقلی اساس کی تلاش کی ابتدا خود رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے شروع ہوتی ہے۔ ان کی مستقل دعا یہ تھی کہ "اے خداوند کریم ! مجھے اشیاء کی اصل حقیقت کا علم عطا فرما"[۱]۔ لہذا سائنسی عقائد کی نسبت دین کے لیے اس بات کی بہت زیادہ ضرورت ہے کہ اس کے مبادی کی بنیاد عقل پر ہو نہ کہ اندھے تقلیدی عقائد پر۔

دینی اور سائنسی طریقے

اقبال کا دعویٰ ہے کہ دنیائے علم میں ، خواہ وہ علم سائنسی ہو یا دینی ، یہ ناممکن ہے کہ فکر کو ٹھوس تجربے سے بالکل آزاد کر لیا جائے۔ اقبال کے نزدیک "دینی اور سائنسی طریقے ہر چند کہ

---

(۱) محمد اقبال : The Reconstruction of Religious Thought in Islam، شیخ محمد اشرف ، لاہور ، ۱۹۶۸ء ، ص ۳ -

مختلف راستے اختیار کرتے ہیں تاہم یہ دونوں اپنی غایت نہائی کے اعتبار سے مشابہ ہیں۔ دونوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ اصل حقیقت تک پہنچ جائیں"[1]۔ اس سوال کے جواب میں کہ حقیقت کا ادراک معروضیت کے طور پر کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے، اقبال فرماتے ہیں کہ "اس کے حصول کے لیے وہ راستہ اختیار کرنا چاہیے جسے "تجربے کی تجرید اور تزکیہ کہا جا سکتا ہے"[2]۔

اس نکتے کی وضاحت کے لیے اقبال تجربے کی دونوں قسموں میں فرق کرتے ہیں۔ "ایک تجربہ امر واقعہ ہے، جو حقیقت کے عام طور پر قابل مشاہدہ سلوک کا اظہار کرتا ہے اور دوسرا تجربہ حقیقت کی باطنی نوعیت کو آشکار کرتا ہے"[3]۔

اس فرق کو مزید واضح کرنے کے لیے اقبال ہیوم کے اس انتقاد کا ذکر کرتے ہیں جو اس نے ہمارے نظریۂ علت پر کیا ہے۔ ہیوم کے انتقاد نے "تجرباتی سائنس کو تصور قوت سے آزاد قرار دے دیا ہے، جس کے متعلق اس کا استدلال یہ ہے کہ اس کی اساس حسی تجربہ پر نہیں۔ جدید ذہن کی یہ پہلی کوشش ہے جس کا مقصد سائنسی طریقہ کار کو تزکیہ عطا کرنا تھا"[4]۔ اقبال کے نزدیک آئن شٹائن نے تزکیہ کے اس عمل کو مکمل کیا جس کی ابتدا ہیوم نے کی تھی اور جس میں انھوں نے نظریۂ قوت کو بالکل خارج کر دیا تھا۔ اسی طرح ذہنی تجربہ میں بھی تزکیہ کے طریقے کو زمان و مکان کی حدود سے بالا ہونا لازم ہے جو حسی تجربات سے محیط ہیں۔

عقلیت سے متعلق اقبال کا موقف

قبل اس کے کہ اقبال کے اس تجزیہ سے بحث کی جائے جو انھوں

(۱) ایضاً، ص ۹۶-۱۹۰۔ (۲) ایضاً، ص ۱۹۶۔
(۳) ایضاً، ص ۱۹۶۔ (۴) ایضاً ص ۹۷-۱۹۶۔

نے دینی فکر میں تزکیہ کے متعلق پیش کیا ہے، یہ مناسب ہے کہ عقلیت کے ماننے والوں کے مقابلے میں اقبال کے موقف کی وضاحت کی جائے۔

جرمنی کو عقلیت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بے عقیدگی کے دور سے نجات دلانے پر اقبال نے کانٹ کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں کانٹ پر یہ نکتہ چینی بھی کی ہے کہ وہ "اس قابل نہیں ہو پایا کہ عرفان الٰہی کے حصول کے امکان کا اثبات پیش کر سکے"[۱]۔

کانٹ اور غزالی کا تقابلی تجزیہ

عظیم مسلمان فلسفی الغزالیؒ کا کانٹ سے مقابلہ کرتے ہوئے اقبال بیان کرتے ہیں کہ الغزالی نے دین کی بنیاد فلسفیانہ تشکک پر رکھی۔ "لیکن تجزیاتی فکر سے کسی قسم کی امید نہ رکھتے ہوئے وہ صوفیانہ تجربہ کی طرف چل دیے اور اس لحاظ سے انہوں نے دین کے لیے مستقل حیثیت کو تلاش کر لیا۔ اس طریقے سے الغزالی نے دین کے لیے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے مستقل طور پر علیحدہ زندہ رہنے کا حق تلاش کرنے میں کامیابی حاصل کر لی"[۲]۔ اس کے بعد اقبال آگے چل کر کانٹ اور غزالی دونوں کو اس بنا پر تنقید کا ہدف بناتے ہیں کہ دونوں یہ نہیں دیکھ پائے کہ "عرفان کے ہر عمل میں فکر خود اپنی نہائی حدود سے بالا ہو جاتا ہے"[۳]۔

دینی زندگی کے تین مدارج

مندرجہ بالا بیان کی وضاحت اقبال کے ساتویں اور آخری خطبہ میں ملتی ہے، جس کا عنوان ہے "کیا دین کا امکان ھے؟"۔ اقبال

---

(۱) ایضاً، ص ۰ - (۲) ایضاً، ص ۵ - (۳) ایضاً، ص ۷-۶ -

کے نزدیک دینی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی "ایمان" "فکر" اور "کشف"۔ پہلے دور میں فرد بشر "غیر مشروط احکامات کا پابند ہوتا ہے، بغیر اس کے کہ وہ ان احکامات کو عقلی طور پر سمجھ سکے اور ان کے مقصد و معانی کے ادراک کو حاصل کر سکے"[۱]۔

دوسرا دور ایک عبوری دور ہوتا ہے جس میں کامل تقلید اور اطاعت سے "اصولوں کے عقلی ادراک اور ان کی اسناد کے مصدر حقیقی کا شعور حاصل کرنے کا سفر طے ہوتا ہے"[۲]۔ اس میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ دینی زندگی کی اساس کو "ایک قسم کی مابعد الطبیعیات میں تلاش کیا جائے۔ یعنی کائنات کا ایک ایسا تصور حاصل کیا جائے جو خدا کے اس تصور سے ہم آہنگ ہو جو تصور کائنات میں شامل ہے"[۳]۔

آخری دور میں، جس کا تعلق کشف سے ہے، "مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے اور دینی زندگی اس آرزو میں پھلتی پھولتی ہے کہ حقیقت اولی کے ساتھ براہ راست صلہ پیدا ہو سکے"[۴]۔

دینی تجربہ اور دین قیم

اس مقام پر اقبال یہ ضروری خیال کرتے ہیں کہ دینی تجربے اور دین قیم میں تمیز کی جائے۔ ان کے نزدیک دینی تجربہ، جسے تصوف کہا جاتا ہے، "ذہن کا ایک ایسا رجحان ہے جس میں زندگی کی نفی کی جاتی ہے اور امور واقعہ سے اجتناب کیا جاتا ہے اور یہ رجحان

(۱) ایضاً، ص ۱۸۱ - (۲) ایضاً، ص ۱۸۱ - (۳) ایضاً، ص ۱۸۱ -
(۴) ایضاً، ص ۱۸۱ -

ہمارے دور کے انقلابی تجرباتی نقطہ نظر سے بالکل مختلف ہے"[۱]۔ دین قیم ان کے نزدیک "ایک ایسی جستجو ہے جس کا مقصد وسیع تر زندگی کو پا لینا ہوتا ہے"[۲]۔ وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اس زندگی کے حصول کے لئے حسی تجربے کو اس کی بنیاد کے طور پر اختیار کرنا پڑتا ہے۔

اس مرحلہ پر ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس بیان کا مکرر ذکر کریں جو اقبال نے کانٹ کے اٹھائے ہوئے سوال "کیا مابعدالطبیعیات کا امکان ہے؟" سے پیدا ہونے والے مختلف فلسفیانہ مسائل کے بارے میں دیا ہے۔ کانٹ نے اس سوال کا جو جواب نفی میں دیا ہے اس پر تنقید کرتے ہوئے اقبال یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "کانٹ کا موقف اس وقت قبول کیا جا سکتا ہے جب ہم اس مفروضے سے اپنے استدلال کی ابتدا کریں کہ حسی تجربے کی عام سطح کے علاوہ تمام تجربات ناممکن ہیں۔ لہٰذا ایک ہی سوال رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ کیا تجربے کی عام سطح ہی وہ مصدر ہے جس سے علم حاصل ہوسکتا ہے۔ شے بذاتہ اور شے بالظاہر کے بارے میں کانٹ کا تصور ہی ہمارے نزدیک وہ چیز ہے جس نے مابعدالطبیعیات کے امکان کے بارے میں اس کے سوال کی نوعیت کو معین کیا ہے"[۳]۔ اقبال یہاں ایک بنیادی سوال اٹھاتے ہیں کہ "اگر اس صورت حال کو، جو کانٹ نے سمجھی ہے، الٹا دیا جائے تو کیا ہو؟"[۴]۔

جدید فلسفے میں کانٹ کا مقام

پیشتر اس کے کہ ہم دینی تجربات کے امکان کے بارے میں

---

(۱) ایضاً، ۱۸۲۔ (۲) ایضاً، ۱۸۲۔ (۳) ایضاً، ص ۸۳ - ۱۸۲۔
(۴) ایضاً، ص ۱۸۳۔

اقبال کے موقف کی وضاحت کریں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ جدید فلسفے میں کانٹ کے کردار سے بحث کی جائے تاکہ ہم اقبال کی اس کوشش کا صحیح طور پر استحسان کر سکیں جو انہوں نے دینی تجربات کے امکان کو واضح کرنے کے لیے کی ہے۔

جہاں ڈیکارٹ، جسے جدید فلسفے کا بانی سمجھا جاتا ہے، ایسے فلسفیانہ تصورات کی تلاش میں تھا جو واضح اور ممیز ہوں، وہاں لاک کسی ایسے تصور کا معترف نہیں جو غیر تجربی ہو۔ برکلے نے یہ کوشش کی کہ وہ ان مسائل کا حل تلاش کر سکے جو اس سے پہلے آنے والوں نے پیش کیے تھے۔ اس سلسلے میں اس نے یہ دعویٰ کیا کہ تمام معروضات علمی محض تصورات پر مشتمل ہیں اور یہ بھی کہا کہ کوئی تصور اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک اس تصور کا ادراک کرنے والا ذہن موجود نہ ہو۔ اس کے برعکس ہیوم نے اس تجربی فلسفہ کو، جو اس سے قبل موجود تھا، ناقابل یقین منطقی حد تک منضبط کر دیا۔

افکار ہیوم کا چیلنج

ہیوم طبیعیاتی سائنس کے طریقے کو اس منطقی تسلسل سے استعمال کرتا ہے کہ جب اس کی مظہریت تشکک کی شکل میں نمودار ہوتی ہے تو کوئی تعجب نہیں ہوتا۔ وہ کہتا ہے کہ "دو اصول ہیں جن کو میں ایک دوسرے سے متماثل قرار نہیں دے سکتا اور نہ یہ میرے بس کی بات ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو باطل قرار دوں۔ دوسرے لفظوں میں بات یہ ہے کہ ہمارے تمام واضح مدرکات قائم بالذات ہیں اور یہ کہ ذہن کسی ایسے حقیقی صلے کا ادراک نہیں کرتا جو قائم بالذات موجودات میں موجود ہو"۔ اگر

یہ صلہ حقیقی ادراک کے وسیلے سے معرض شعور میں نہیں آ سکتا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ کہہ دیں کہ اس صلے کا ادراک قطعی ناممکن ہے؟ یا کیا یہ کہنا درست ہے کہ اس کا ادراک کسی اور وسیلے سے ہو سکتا ہے؟

ہیوم نے دوسروں کو ”تقلید میں ڈوبی ہوئی نیندوں سے بیدار ہونے“ کے لیے ایک چیلنج پیش کیا ہے اور ایک ایسے مسئلے کا حل تلاش کرنے کو کہا جسے سمجھنا بہت مشکل تھا، لیکن جس کے جواب کے بغیر فلسفیانہ تجسس بے بنیاد رہ جاتا ہے۔ اس سوال کا جواب دینا کانٹ نے اپنے ذمے لیا۔ اس کا کہنا ہے کہ ہیوم کے افکار ہی نے اس کی ”اندھی تقلید کو خوابیدگی سے جگایا“۔ باوجودیکہ کانٹ کا اثر جدید فلسفہ پر بے پناہ ہے، جس میں مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات شامل ہیں، اصل مسئلہ ابھی تک حل نہیں ہوا۔ بالکل اسی طرح جس طرح سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں نہیں ہوا تھا۔ اور وہ مسئلہ عقل محض اور حسی تجربے کے فلسفے کے مابین تنازع کا باعث ہے۔

تنقیدی رویے کا آغاز

کانٹ نے جدید دور کے تنقیدی رویے کا آغاز کیا۔ جدید اثباتیت جو تجربیت کی انتہائی شکل ہے، کم از کم کانٹ کے نظریے سے اس حد تک ہم آہنگ ہے کہ دونوں علم قبل تجربہ کی وضاحت کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں ایک ایسے مفروضے کا سہارا لیتے ہیں جس کے بغیر خود انسانی علم ناممکن ہے اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہم ترکیب حقیقت سے متعلق کسی قسم کا استخراجی علم حاصل نہیں کر سکتے۔

کانٹ اپنے استدلال کی ابتدا اس یقین سے کرتا ہے کہ عقل پرست اور تجربہ پرست دونوں ناکام ہوئے ہیں۔ عقل پرست اس لیے کہ انہوں نے تمام علم کو خالص تفکیر کا نتیجہ قرار دیا۔ دوسرے لفظوں میں علم ذہن کی اپنی کارکردگی کا نتیجہ ہے اور ذہن کی حقیقت اس کی اس قابلیت پر مبنی ہے کہ وہ سوچ سکتا ہے۔ ان کے نزدیک حسی تجربے کا اس کے سوا حصول علم میں کوئی حصہ نہیں ہوتا کہ وہ سلسلہ تفکیر کا نقطہ آغاز بنتا ہے۔ اس نقطہ نظر کو ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ داخلی اصولوں کی وضاحت کے سلسلے میں بہت سی مشکلات در پیش ہوتی ہیں اور اس لیے بھی کوئی شخص اس بات پر یقین نہیں رکھتا کہ حصول علم میں حسی تجربہ کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، کچھ خصوصاً اس بات کے پیش نظر کہ جدید سائنس نے مشاہدے اور تجربے پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے۔

دوسری طرف تجربہ پرست یہ کہتے ہیں کہ تمام علم کی بنیاد ادراک حسی پر ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ سارا علم دراصل ادراک ہی کی ایک شکل ہے۔ یا تو انہوں نے فکر کی مستقل بالذات حیثیت سے بالکل ہی انکار کر دیا اور یا اس بات کا دعویٰ کیا کہ تفکیر کا حصول علم میں کوئی حصہ نہیں۔

کانٹ کے لیے یہ بات ناگزیر تھی کہ وہ ان دونوں نظریات کے مابین کوئی راستہ تلاش کرے۔ کانٹ کے نزدیک احتیاط سے تجربہ کرنے پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسی تجربہ، جس شکل میں کہ ہم اسے جانتے ہیں، اسی صورت میں وجود میں آ سکتا ہے جس طرح لاک، برکلے اور ہیوم نے بیان کیا ہے۔ بشرطیکہ وہ ذہن، جو اس طریقہ کے لئے ضروری ہے اور جس کے وہ قائل ہیں، کسی حد تک قائم بالذات ہو۔ اس طریقے سے کسی ٹھوس تجربے کی نوعیت جزوی طور

پر اس شے کی نوعیت سے معین ہوتی ہے جو تجربے میں آتی ہو اور جزوی طور پر اس ذہن کی نوعیت سے معین ہوتی ہے جو اس تجربے کا ادراک کرتا ہو۔ یہ بات یقینی طور پر تجربہ پرستوں کے نظریہ میں ایک اضافہ ہے جو یہ بات نہ دیکھ سکے کہ اشیاء کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ ذہن پر اس قسم کا اثر پیدا کر سکتیں جب تک ذہن خود متاثر ہونے کے قابل نہ ہو یا دوسرے لفظوں میں جب تک ذہن میں اشیاء کا شعور نہ ہو اور وہ اپنی پنہاں سرگرمی کو آشکار نہ کرے۔

کانٹ کی عظمت کا راز

جدید فلسفے میں کانٹ کی عظمت کا راز اس بات میں پنہاں ہے کہ اس نے عقل پرستوں اور تجربہ پرستوں کے بہترین افکار کو یکجا سمیٹنے کی کوشش کی۔ ہیوم کے نفسیاتی طریقے کے مقابلے میں کانٹ اپنے طریقہ کار کو "ماورائی طریق کار" کہتا ہے۔

اس سوال کا جواب دینے کے لیے کہ "کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟" کانٹ کہتا ہے: "اب تک یہ بات فرض کی گئی ہے کہ ہمارے علم کے لئے لازم ہے کہ وہ اشیاء سے مطابقت رکھتا ہو۔ لیکن اشیاء کے بارے میں ہمارے علم کو توسیع دینے کی وہ تمام کوششیں بیکار ثابت ہوئی ہیں جن میں اس علم میں نظریات قبل علم کو ثابت کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ لہذا ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم کوشش کریں، چاہے یہ فرض کرنے پر کہ اشیاء کو علم سے مطابقت رکھنا لازم ہے، ہمیں مابعد الطبیعیات کے میدان میں زیادہ کامیابی حاصل نہ ہو"۔ یہ مفروضہ کانٹ کے سامنے ایک وسیع میدان کھول دیتا ہے اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ "چونکہ میں صرف معروض اشیاء کا تجربہ کر سکتا ہوں اور چونکہ ان معروض

اشیاء کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ میرے ذہن میں پہلے سے موجود تصورات کے مطابق ہوں ، لہذا تجربہ بذات خود علم کی ایک نوع ہے جو فہم تک لے جاتی ہے۔ اور فہم کے ایسے اصول ہیں جن کے متعلق مجھے یہ فرض کرنا لازم ہے کہ وہ معروض اشیاء کے میرے ادراک میں آنے سے پہلے میرے اندر موجود تھے۔ لہذا ان کا وجود قبل تجربہ ہے۔ یہ اشیاء ان تصورات قبل تجربہ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں اور تمام ان اشیاء کے لیے ان کے مطابق ہونا ضروری ہے جو معروضی تجربہ میں آتی ہوں"۔ مگر بات صرف یہی کچھ نہیں۔ غیر مشروط کے وجود کے باعث کی تلاش ہی اس بات کو ضروری قرار دے دیتی ہے کہ ہم دو چیزوں کے مابین فرق کریں۔ ان میں سے ایک شے بذاتہ ہی ہے ، جو ہم سوچ تو لیتے ہیں لیکن جانتے نہیں اور دوسری شے بالظاہر ہے جو ہمارے حواس کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہے اور جس کا علم ہم حاصل کر لیتے ہیں۔

اقبال کا بنیادی سوال

لیکن کانٹ کے نزدیک یہ مفروضہ مابعد الطبیعیات کے دائرہ کو محدود کر دیتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم اس قابل نہ ہوں کہ ممکن تجربے کی حدود سے بالا ہو سکیں تو پھر علم انسانی کا تعلق صرف ظواہر سے ہوگا اور اس کے لیے لازم ہے کہ وہ ان اشیاء کو ترک کر دے جو درحقیقت تو ہیں لیکن ہمیں معلوم نہیں۔ اس طریقے پر کانٹ نے مابعدالطبیعیات کو ظواہر کے دائرے تک محدود کر دیا ہے۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک ہر چند ہمارا علم حسی تجربے سے شروع ہوتا ہے تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حسی تجربے کا نتیجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر چند شے بذاتہ

ہمارے حسی تجربے کی حدود سے باہر قائم ہو سکتی ہے اس کے باوجود اس کے وجود کا عقلی طور پر اثبات نہیں کیا جا سکتا - یہ وہ موقف ہے جسے اقبال قبول نہیں کرتے اور جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ "اگر کانٹ کے بیان کو الٹا دیا جائے تو پھر کیا ہو ؟" -

ثقافت اسلامی کی روح

اس الٹائے ہوئے سوال کا جواب اقبال اپنے پانچویں خطبے میں دیتے ہیں جس کا عنوان ہے "ثقافت اسلامی کی روح" - ان کے نزدیک حصول علم کے سلسلے کا آغاز ٹھوس اشیاء سے ہوتا ہے - اسلام میں مشاہدے اور حسی تجربے کا طریقہ قبول ہے - لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ اپنی خود اجباریت کی بنا پر ذہن انسانی اپنے آپ کو ان حدود سے باہر لے جانے کی کوشش کرتا ہے جو ادراکی زمان و مکان نے پیدا کر دیے ہیں - دوسرے لفظوں میں اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ محدود لامحدود تک جا پہنچے - لامحدود تک پہنچنے کا یہ راستہ ہی ہے جس میں زمان اپنی کیفیت دوران کو کھو دیتا ہے اور نہایت پراسرار طور پر اپنے آپ کو مکان محض میں تبدیل کر دیتا ہے -

محدود اور لامحدود کے مابین اس صلے کے وسیلے ہی سے زمان الوہی اور زمان متواتر کے مابین تعلق قائم ہو سکتا ہے اور اس کے ذریعہ ہی سے ہم "اسلام کے تصور ارتقائے مسلسل"[1] تک پہنچتے ہیں -

دینی تجربات کی اصل حقیقت

اس منزل پر پہنچنے کے بعد کہ دینی تجربات ممکن ہیں ، اقبال کے

---

(۱) ایضاً ، ص ۱۸۳ -

سامنے ایک اور مسئلہ آن کھڑا ہوتا ہے کہ جب انسان ادراک حقیقت کے لیے دینی تجربات پر انحصار کرتا ہے تو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ "ہمیشہ ایک فرد کی حیثیت سے رہے اور اس کے تجربات ناقابل ابلاغ ہوں"[1] ۔ البتہ اقبال اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ "دینی تجربات کے ناقابل ابلاغ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ دین دار شخص کی کوششیں بیکار ہیں"[2] ۔

اپنی بات کے ثبوت میں وہ مشہور ماہر نفسیات یونگ کا حوالہ دیتے ہیں جس نے کہا تھا کہ "حقیقت دین اساسی طور پر تحلیلی نفسیات کی حدود سے باہر ہے"[3] ۔ موجودہ تصوف اور اس کے طریقہ کار کا ذکر کرتے ہوئے اقبال یہ نظریہ پیش کرتے نظر آتے ہیں کہ دینی تجربات کے صحیح معنی کو ظاہر کرنا ممکن نہیں ، کیونکہ روزمرہ کی زبان اس قابل نہیں کہ وہ اس واردات کے صحیح معنی کو ہم تک پہنچائے ۔ میرے خیال میں اصل مسئلہ یہی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آج تک نہ تو اس قسم کی کوئی زبان بنائی گئی ہے اور نہ ہی اس وقت اس کا کوئی وجود ہے ۔

کشف کا فرق نما

اسی تناظر میں اقبال خودی کے ساتھ ایک خاص حقیقت کو متعلق دیکھتے ہیں جدید فکر کی تاریخ میں بریڈلے ہی وہ فلسفی ہے جو اپنی تصنیف Ethical Studies اور مفصل طور پر اپنی کتاب Appearance and Reality میں اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ خودی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ کسی نہ کسی معانی میں حقیقی ہو ۔ بہرحال اصل مسئلہ یہ ہے کہ دینی زندگی کے پہلے دو دور، یعنی

---

(۱) ایضاً ، ص ۱۸۳ - (۲) ایضاً ، ص ۱۸۳ - (۳) ایضاً ، ص ۱۹۱ -

"ایمان" اور "فکر" دو ایسے وسیلے ہیں جن کے ذریعے سے "کشف" تک پہنچنا ممکن ہے اور جہاں خودی لامحدود تک پہنچ سکتی ہے وہاں واردات کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ منفرد رہے اور ناقابل ابلاغ ۔ ورنہ ان لوگوں کے درمیان جنھوں نے حقیقت کو پا لیا ہے اور وہ لوگ جو دنیائے مادی کے پابند اور محدود تجربے کی حدود میں رہتے ہیں، کوئی فرق نہ رہے گا ۔

دوسرے لفظوں میں ہم اس بات میں اقبال کی ہمنوائی کر سکتے ہیں کہ دینی تجربات ممکن ہیں اور یہ ہمارے ایمان کا جزو ہے ۔ لیکن یہ ایسی چیز ہے جو روزمرہ کے تجربے میں نہیں آتی ۔ ہم دنیا کے دینی ادب کو مانتے ہیں جن میں مقدس لوگوں کے باطنی تجربات بھی شامل ہیں ۔ تا ہم ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم ان کے فکر کی ہیئت سے لاعلمی کا اظہار کریں ۔ ہمارا اعتقاد ہے کہ "جہاں تک اپنی واردات سے التباس کو دور کرنے کا تعلق ہے دینی انسان سائنسدان کے مقابلے میں کچھ کم فعال نہیں ہوتا"[1] ۔ لیکن یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ ہم ان عظیم دینی رہنماؤں سے ذاتی طور پر بہرہ مند نہیں ہو سکے ۔

خودی کا کردار

وجود اور تخلیق کے تسلسل عمل کو بڑھانے میں خودی کا جو حصہ ہے اسے بیان کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں : "خودی کی غایت نہائی یہ نہیں کہ وہ کوئی چیز دیکھے بلکہ یہ ہے کہ وہ کچھ بن جائے ۔ خودی کے کچھ بن جانے کی یہ کوشش ہی انسان کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنی معروضیت کو صیقل کرنے کا

(۱) ایضاً ، ص ۱۶۱ ۔

آخری موقع حاصل کر لے اور اس طریقے سے ایک زیادہ بنیادی حقیقت "میں ہوں" کو حاصل کر لے - وہ اپنی حقیقت کا ثبوت ڈیکارٹ کے "میں سوچتا ہوں" میں نہیں بلکہ کانٹ کے "میں کر سکتا ہوں" میں تلاش کر لے - خودی کی کوششوں کا ثمرہ یہ نہیں کہ انفرادیت کی حدود سے آزادی حاصل کر لی جائے - اس کے برعکس یہ بات اس کی تعریف میں شامل ہے - عمل نہائی عقلی عمل نہیں بلکہ حیاتی عمل ہے، جو خودی کے وجود کو عمیق بناتا ہے اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی اعتماد سے مسلح کرتا ہے کہ دنیا نہ تو محض دیکھنے کی چیز ہے اور نہ تصورات کے ذریعے سے جاننے کی - بلکہ ایسی شے ہے جسے تخلیق اور تخلیق نو کے مسلسل عمل سے گزرنا ہے"[1] -

دینی توقعات کی فوقیت

یہ غایت نہائی ایک ایسی تخلیقی زندگی ہے جس کی عقلی طور پر رہنمائی ہوتی ہے - اقبال نے ان الفاظ میں اس کی مزید وضاحت کی ہے : "تجربات کے حقائق اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ حقیقت کی نوعیت روحانی ہو اور اس کا ادراک خودی کے وسیلے سے ہو - لیکن دینی توقعات فلسفے کی توقعات سے کہیں بڑھ جاتی ہیں - فلسفہ اشیاء کا عقلی تصور ہے اور اس لحاظ سے ہر گز یہ کوشش نہیں کرتا کہ وہ اس سے ماورا چلا جائے جو تجربات کی تمام مختلف نوعیتوں کو ایک نظام کی شکل دے دیتا ہو - فلسفہ حقیقت کو ایک فاصلے سے دیکھتا ہے جس طرح وہ ظاہر ہوتی ہیں - دین حقیقت سے قرب کا متلاشی ہے - ایک محض نظریہ ہے، دوسرا زندہ رہنے، تجربہ کرنے، علاقہ مند ہونے اور قریب ہونے کا نام ہے - اس قربت کو حاصل کرنے کے لیے

(۱) ایضاً، ص ۱۹۸ -

یہ لازم ہے کہ فکر اپنے آپ سے بلند ہو اور اپنی تکمیل ذہن کے ایسے رویے میں حاصل کرے جسے دینی زبان میں دعا کہا جاتا ہے۔ جو پیغمبر اسلامؐ کے لبوں سے نکلنے والے آخری الفاظ تھے"[۱]۔

دینی تجربہ ممکن ہے!

آخر میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک دینی تجربہ ممکن ہے۔ حکیم مشرق کے پیغام کو اس مقولے میں سمویا جا سکتا ہے:

"میں دعا کرتا ہوں، لہذا میں کشف کر سکتا ہوں"۔

---

(۱) ایضاً، ص ۱۹۰۔

از ڈاکٹر محمّد عبداللہ چغتائی

علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر

(بسلسلۂ خطبات)

علامہ محمد اقبال مرحوم کے علمی کارناموں میں ان کے خطبات مدراس بنیادی اہمیت رکھتے ہیں اس وجہ سے ان کا یہ جنوبی ہند کا علمی سفر زیادہ مشہور اور اہم ہے۔ انھوں نے مذہب اسلام کے متعلق اپنی تحقیقات اور ان کے تمام نتائج کو ان خطبات میں نہایت عمدگی سے ضرورت اور عصری ماحول کے مطابق پیش کیا ہے۔ اس سلسلے کی ابتدا دراصل اسلامیہ کالج لاہور کے حبیبیہ ہال میں ایک انگریزی مضمون پڑھنے سے ہوئی تھی، جو انھوں نے ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو زیر صدارت شیخ عبدالقادر مرحوم پڑھا تھا۔ اس کے سننے والوں میں بہت سے اہلِ علم حضرات کے علاوہ بعض وہ حضرات بھی موجود تھے جن کے عقائد اسلام کے عام مسلّمہ عقائد سے مختلف تھے۔ علامہ نے اس مضمون کے ذریعے ان کی توجہ خاص طور پر اس طرف مبذول کرائی تھی۔

اس مضمون کے محرکات میں ایک انگریزی کتاب بھی تھی، جس کا نام "اسلامی نظریات مالیات[۱]" تھا اور اس کا مصنف ایک غیر مسلم نکولا اگھنڈیز تھا اور یہ کتاب کولمبیا یونیورسٹی سے ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ میرے پاس ۱۹۲۴ء میں امریکہ سے چودھری رحمت علی نے علامہ اقبال کے مطالعے کے لیے ارسال کی تھی اور اس کتاب پر مندرجہ ذیل عبارت

---

(۱) Nicholas P. Aghnides : *Mohammaden Theories of Finance*

اپنے قلم سے تحریر کی تھی:

"اس کتاب کا ماخذ مندرجہ ذیل مستند کتب فقہ ہیں:

الہدایہ۔ فقہ اکبر امام اعظم۔ درّالمختار۔ قدوری اور مسند امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ رحمت علی"

میں نے حسب ہدایت یہ کتاب علامہ صاحب کی خدمت میں پیش کر دی تھی اور انہوں نے اس کا مطالعہ شوق سے فرمایا۔ اس کتاب کے صفحہ ۹۱ پر ایک بیان نظر سے گزرا، جس کا مفہوم یہ تھا کہ:

"بعض احناف اور معتزلہ کا خیال ہے کہ اجماع قرآن اور سنّہ کو منسوخ کر سکتا ہے ——"

انہوں نے اس کی تحقیق کی اور اسی کے حوالے سے متذکرہ بالا مضمون حبیبیہ ہال میں پڑھا تھا، جس کی تیاری میں انہوں نے خوب محنت کی تھی اور اکثر علما سے مشورے بھی کیے تھے جس کی تفصیل میں ایک اور جگہ بیان کر چکا ہوں۔ جب ان کے اس مضمون کی رپورٹ اخبارات وغیرہ میں شائع ہوئی تو وہ مدراس کے بعض مسلمانوں اور فضلا کی نظر سے بھی گزری۔ ان میں خصوصیت سے مرحوم سیٹھ جمال محمد صاحب قابل ذکر ہیں، جنہوں نے مدراس میں اپنی کوشش اور خرچ پر ایک انجمن "مسلم ایسوسی ایشن" کے نام سے قائم کی ہوئی تھی۔ انہوں نے اپنے سیکرٹری عبدالحمید حسن سیٹھ کی معرفت علامہ اقبال کو یہ مضمون مدراس آ کر پڑھنے کی دعوت دی اور تمام اخراجات برداشت کرنے کا بھی اقرار کیا۔ اس سے پیشتر یہی انجمن علامہ سید سلیمان ندوی اور محمد مارماڈیوک پکھتال کو اس ضمن میں مدعو کر چکی تھی اور ان کے لیکچروں کے مجموعے بھی شائع کر چکی تھی۔ جب یہ دعوت علامہ کے

پاس آئی تو علامہ نے سفر کے خیال سے ذرا پس و پیش کیا مگر آخر انھوں نے اسے قبول فرما لیا لیکن اس کے لیے تاریخ ابھی مقرر نہیں ہوئی تھی۔

اس کے بعد مسلم ایسوسی ایشن (انجمن) کی طرف سے مدراس میں علامہ اقبال کے لیکچر دینے کی دعوت قبول کرنے کا اعلان ہو گیا تھا مگر علامہ کے پیش نظر مدراس کی دعوت پر اس لیکچر کے علاوہ میسور میں سلطان ٹیپو شہید کے مرقد کی زیارت بھی تھی۔ علامہ اقبال کو سلطان ٹیپو سے بہت لگاؤ تھا کیونکہ سلطان شہید نے حق و باطل کی جنگ میں خود شہید ہو کر نام پیدا کیا تھا۔

جب انھوں نے مدراس میں لیکچر دینے کا ارادہ کر لیا تو پھر اس کے لیے باقاعدہ تیاری شروع کر دی مگر ابھی تک ان کے کسی لیکچر کے عنوان وغیرہ کا باقاعدہ اعلان نہیں ہوا تھا اور نہ ہی لیکچروں کی تعداد کا۔ میں ان دنوں ان کے ہاں صبح و شام حاضر ہوتا اور اکثر کتابیں اور ضروری ماخذ حاصل کرنے اور بعض علما سے بالمشافہ مشاورت کا بھی انتظام کرتا تھا۔ اس علمی جستجو کی مختصر کیفیت میں کسی اور جگہ پیش کر چکا ہوں۔

اس دعوت کے قبول کرنے کے بعد کئی قسم کی مصروفیات اور ہنگامے بھی حائل ہوئے، جن میں کونسل کا انتخاب، مقدمہ علم الدین شہید، رنگیلا رسول کا مقدمہ وغیرہ کے علاوہ ان کی روز مرہ کی پیشہ ورانہ مصروفیات بھی شامل تھیں۔ اس لیے مدراس جانے میں ذرا تاخیر ہو گئی۔ اس قسم کی تمام مصروفیات میں مدراس جانے سے پیشتر علامہ محض تین لیکچر ہی باقاعدہ لکھ کر تیار کر سکے تھے اگرچہ اعلان چھ لیکچروں کا ہوا تھا اور یہی ارادہ بھی تھا اور اسی وجہ سے مدراس سے واپسی پر ان لیکچروں پر

مشتمل جو کتاب طبع ہوئی تھی، اس میں چھ لیکچر چھپے تھے۔ یعنی باقی تین لیکچر واپسی پر شامل کیے گئے تھے، جن کا مواد اور خاکہ آپ کے سامنے تھا۔

علامہ اقبال نے دسمبر ۱۹۲۸ء میں مدراس جانے کا مصمم ارادہ کر لیا اور اس ضمن میں تمام متعلقین اور مسلم ایسوسی ایشن مدراس کے صدر سیٹھ جمال محمد کو بھی مطلع کر دیا۔ ۱۹۲۸ء ہی میں دہلی میں "آل انڈیا مسلم کانفرنس" آغا خان کی صدارت میں ہو رہی تھی، جس میں شرکت کے لیے انھوں نے آغا خان کی دعوت کو بھی قبول فرما لیا تھا۔ یہ کانفرنس ۲۸-۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ء کو منعقد ہونا قرار پائی تھی۔ اس کانفرنس کے لیے پنجاب سے ملک فیروز خان نون، مولانا غلام رسول مہر اور مولانا عبدالمجید سالک بھی جا رہے تھے۔ ملک فیروز خان نون نے دہلی میں علامہ کے قیام کے دوران میں ان کی رہائش کا انتظام ریلوے سٹیشن کے دو کمروں میں کرایا تھا۔

۲۶ دسمبر کی شام کو علامہ کے ہمراہ چلنے کا ارادہ چودھری محمد حسین نے بھی ظاہر کیا، میرا ساتھ جانا پہلے ہی طے پا چکا تھا۔ چنانچہ ہم صبح ایکسپریس ٹرین سے جانے کے لیے علامہ کی گاڑی میں بیٹھ کر ریلوے سٹیشن پر پہنچ گئے۔ ان کے اس گاڑی سے سفر دہلی کے پروگرام کا کسی کو علم نہیں تھا مگر لاہور کے ریلوے سٹیشن پر خواجہ محمد سلیم ہار لے کر موجود تھے۔ ہم نے لاہور سے دہلی تک ایک ہی کمپارٹمنٹ میں سفر کیا اور رات قریب ۸ بجے دہلی بخیریت پہنچ گئے اور پروگرام کے مطابق دہلی ریلوے سٹیشن کے پہلے سے طے شدہ کمروں میں چلے گئے۔ مولانا سالک اور مہر شہر میں الگ مقیم تھے اور وہ ہم سے پہلے وہاں پہنچ چکے تھے۔

دہلی میں علامہ اقبال نے ۲۸ دسمبر ۱۹۲۸ء کی صبح کو حسب پروگرام کانفرنس میں شرکت کی، جس کی صدارت سر آغا خان نے کی تھی۔ ان کا صدارتی خطبہ پہلے چھپا ہوا تھا۔ مجھے خوب یاد ہے، اس کانفرنس میں ملک فیروز خان نون کے علاوہ لاہور کے اکثر حضرات نے بھی شرکت کی تھی۔ علامہ نے اس کانفرنس کی تمام قراردادوں میں خاصی دلچسپی لی۔ جب ہم مہر اور سالک سے ملے تو معلوم ہوا کہ سالک صاحب اس سے پیشتر دہلی کبھی نہیں آئے۔ ۲ جنوری ۱۹۲۹ء کو ہم دہلی سے بذریعہ فرنٹیئر میل صبح ساڑھے آٹھ بجے کے قریب آگے روانہ ہوئے۔ ہم تینوں ایک ہی درجے میں تھے۔ اتفاق سے میرا قلم دہلی سٹیشن پر ایک کلرک کے ہاتھ میں رہ گیا تھا، جس نے ہمارے ٹکٹوں پر کچھ اندراج کیا تھا۔ جب مجھے گاڑی کے دہلی سے نکلنے پر یاد آیا تو میں نے علامہ سے اس کا ذکر کیا۔ انھوں نے ظرافت سے فرمایا کہ "ماسٹر کی بیوی دہلی رہ گئی ہے" اس پر ہم نے قہقہہ لگایا۔ یہ سفر بخیر و خوبی لطائف و ظرائف میں کٹا۔

ہم اگلے روز صبح بمبئی ریلوے سٹیشن کولابا پر جا کر رکے۔ وہاں ہمارے استقبال کے لیے سیٹھ اسمٰعیل کے صاحبزادے سیٹھ محمد موجود تھے، جنھوں نے علامہ سے خط و کتابت کے ذریعہ پہلے طے کر لیا تھا۔ وہ ہم کو اپنے دولت خانہ پر لے گئے۔ ان کی اہلیہ جو پردہ کرتی تھیں، ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ جرمن خاتون تھیں۔ انھوں نے علامہ کے پاس گوئٹے کی مشہور تصنیف فاؤسٹ (جرمنی زبان میں) بھیجی کہ علامہ اس پر اپنا کوئی شعر بطور یادگار لکھ دیں۔ چنانچہ انھوں نے لکھا:

کلام و فلسفہ از لوح دل فرو شستم
ضمیر خویش کشادم بہ نشتر تحقیق

یہ شعر گوئٹے سے متعلق تھا۔ بمبئی میں اسی شام رات کے کھانے اور چائے کا بہت طویل پروگرام تھا، جس میں بمبئی کے اکابر اور مشاہیر نے شرکت کی۔ ۳ جنوری ۱۹۲۹ء کی رات دس بجے کے قریب ہم بمبئی سے مدراس میل میں سوار ہوئے۔ ہم نے گاڑی میں دو رات ایک دن گزارے اور ۵ جنوری ۱۹۲۹ء کی صبح مدراس کے علاقہ میں پہنچے تو مدراس کے قریب کے سٹیشنوں تک کے لوگ علامہ کے استقبال کے لیے موجود تھے اور مدراس کے سٹیشن پر استقبال کرنے والوں کا ایک ہجوم تھا، جس میں شہر کے رؤسا، علما اور کالجوں کے پروفیسر موجود تھے۔ وہاں کے مسلمان آپ کو دیکھنے کے بہت مشتاق تھے، اس لیے علامہ کا گاڑی سے اترنا مشکل ہو گیا۔ سیٹھ عبدالحمید حسن سیکرٹری مسلم ایسوسی ایشن اور سیٹھ جمال محمد سے نہایت پرخلوص ملاقات ہوئی۔ ڈاکٹر صاحب کو وہاں پھولوں کے بڑے بڑے ہار پہنائے گئے۔ لوگوں کے ہجوم کو دیکھ کر سیٹھ حمید حسن نے باوازِ بلند یقین دلایا کہ سب حاضرین کو علامہ سے ملنے کا موقع ملے گا۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب اپنے میزبان سیٹھ جمال محمد صاحب کے ہمراہ موٹر میں بیٹھ کر ان کے بوسوتو ہوٹل تشریف لے گئے۔ میں اور چودھری محمد حسین صاحب ایک دوسری موٹر میں تمام سامان کے ہمراہ بوسوتو ہوٹل پہنچے۔ یہاں پہلے ہی سے لوگ جمع ہو گئے تھے۔ مدراس میں یہ ہوٹل سب ہوٹلوں سے بڑا تھا اور شہر کے مرکز میں تھا۔ مگر خطِ استوا کے قریب ہونے کی وجہ سے جنوری کے ابتدا میں بھی ہمیں یہاں گرمی محسوس ہو رہی تھی۔

سیٹھ جمال محمد صاحب کی دعوت پر ہم یہاں پہنچ گئے۔ بظاہر یہ ہمارے جھنگ اور چنیوٹ وغیرہ کے رہنے والے معلوم ہوتے تھے کیونکہ ان کا لباس اسی قسم کا تھا۔ سر پر پگڑی، لمبا کرتہ

اور تہمد اور داڑھی بھی تھی۔ ان کی فیاضی سے مدراس میں اس وقت ایک مدرسہ جمالیہ بھی قائم تھا، جس میں بے شمار طلبہ تعلیم پاتے تھے۔ یہ مدرسہ دارالندوہ لکھنؤ کے نقش پر تھا۔ ہم نے ایک شام وہاں روسائے شہر اور علما کے ساتھ چائے پی تھی۔ سیٹھ جمال محمد نہایت پڑھے لکھے آدمی تھے اور انگریزی خوب جانتے تھے۔ مسلمانوں کی موجودہ مذہبی اور تعلیمی کمزوریوں سے بھی خوب واقف تھے۔ ان کے تجارتی تعلقات جاپان، آسٹریلیا، امریکہ اور یورپ کے تمام بڑے بڑے اداروں سے وسیع پیمانہ پر قائم تھے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، بوسوٹو ہوٹل مدراس، جو یورپ اور بمبئی اور کلکتہ کے بڑے ہوٹلوں کے نقشہ پر بنایا گیا تھا، ان کی ملکیت تھا۔ ان کی دعوت پر علامہ جب ایک شام مدرسہ جمالیہ میں تشریف لے گئے تو انھوں نے وہاں ایک مجمع میں "یتیم اور اسلام" کے موضوع پر تقریر بھی فرمائی اور یہ تقریر لیکچروں کے علاوہ تھی۔

سیٹھ حمید حسن صاحب مدراس کے ہائی کورٹ میں صدر مترجم کی حیثیت سے کام کرتے تھے اور سیٹھ جمال کی بیرون مدراس علمی اور تعلیمی تمام سرگرمیوں میں ان کا ہاتھ بٹاتے تھے۔ وہ مشہور سیاسی لیڈر سیٹھ یعقوب حسن کے بھائی تھے۔ سیٹھ حمید حسن نے پہلے لیکچر کا ملخص طلب کیا، جسے وہ لیکچر سے قبل وہاں کے اخبارات کو برائے اشاعت دینا چاہتے تھے۔ ملخص ہمارے پاس تیار نہیں تھا اور نہ ہمیں وہاں کے دستور کے مطابق اس کا تصور ہی تھا۔ چنانچہ میں نے علامہ کی اجازت سے اصل ٹائپ شدہ لیکچر بعنوان "Muslim Theology and Modern Thought" یعنی "دینیات اسلامیہ اور افکارِ حاضرہ" ان کے حوالے کر دیا۔ وہ دوسری صبح اس لیکچر کا ایک خلاصہ اپنے طور پر کر کے لائے اور اسی روز شام کو پہلا

لیکچر تھا ۔ سیٹھ حمید حسن صاحب نے یہ خلاصہ مدراس کے روزناموں کو بذریعہ بک پوسٹ ارسال کر دیا ۔ ان اخبارات میں خصوصیت سے مدراس میل، ہندو، تامل نیڈو شامل تھے ۔

مدراس میں اس وقت بہت بڑا ہال گوکھلے ہال تھا اور اسی میں لیکچروں کا انتظام کیا گیا تھا ۔ شام کے وقت جب ہم لوگ علامہ کے ہمراہ وہاں پہنچے تو تمام ہال حاضرین سے بھرا ہوا تھا ۔ پہلے لیکچر کی صدارت مدراس حکومت کے وزیراعلیٰ ڈاکٹر سوبرائین نے کی ۔ جلسہ کا آغاز تلاوت قرآن کریم سے ہوا ۔ اگرچہ حاضرین جلسہ میں بے شمار مسلمان تھے مگر غیر مسلم بھی کم نہ تھے ۔ اس لیکچر سے پہلے سیٹھ حمید حسن نے ایک مختصر تقریر کی، جس میں لیکچروں کے مقصد کی وضاحت مقصود تھی اور Madras Lectures on Islam کا سلسلہ قائم کرنے کی غرض و غایت پر روشنی ڈالی گئی تھی ۔ انھوں نے علامہ کا تعارف بھی کرایا ۔ خصوصاً انھوں نے کہا کہ "اقبال کا نام بطور شاعر مشرق تو آپ کو معلوم ہوگا ۔ ان کی شاعری نے ہندوستان اور بالخصوص اسلامی ہندوستان میں صحیح زندگی کی جو لہر دوڑائی ہے، اس سے ملک کے اس دور دراز گوشہ میں آپ لوگ بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے مگر آج وہ شاعر کی حیثیت سے آپ کے شہر میں نہیں آئے بلکہ اسلامی مذہب، فلسفہ اسلامی، دینیات اور اسلامی تہذیب و تمدن کا پیغام لے کر آئے ہیں ۔"

صدر جلسہ ڈاکٹر سوبرائین نے اس کے بعد بطور تعارف مزید نہایت موزوں الفاظ میں ڈاکٹر صاحب کے اتنے طویل سفر طے کرکے مدراس آنے اور یہاں لیکچر دینے کی تکلیف گوارا کرنے کا شکریہ ادا کیا اور ساتھ ہی مدراس کی اسلامی ایسوسی ایشن اور سیٹھ جمال محمد کی خدمات کی تعریف بھی کی، جنھوں نے علامہ کو

مدراس بلایا تھا۔ اصل لیکچر شروع ہونے سے پیشتر صاحب صدر نے پرائیویٹ سیکرٹری ہزایکسیلینسی لارڈ گوشن گورنر مدراس کی طرف سے ایک خط پڑھ کر سنایا، جس میں لکھا تھا کہ گورنر صاحب بہادر کو افسوس ہے کہ امورِ حکومت سے متعلق بعض مصروفیتوں کی وجہ سے وہ جلسہ میں شریک ہو کر سر محمد اقبال کے لیکچروں سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے۔ وَیسے ان کا ذکر وہ کئی دفعہ سن چکے ہیں اور انہیں ان کے لیکچر سن کر مزید خوشی ہوتی مگر مصروفیتوں کی وجہ سے معذوری ہے۔

اس کے بعد علامہ نے اپنا لیکچر پڑھنا شروع کیا۔ وہ ایک گھنٹہ سے کچھ منٹ زیادہ اپنا مقالہ پڑھتے رہے۔ اس کے بعد کچھ غیر مسلم احباب نے بعض سوالات کرنے کی کوشش کی تھی، جن کا جواب علامہ نے مختصر الفاظ میں اس طرح دیا تھا کہ یہ لیکچر عنقریب بصورت کتاب چھپ جائیں گے۔ اس وقت عمدگی سے ان کا مطالعہ کرنے کے بعد استفسار وغیرہ بھی ہو سکتا ہے۔ لیکچر کے بعد صدر جلسہ ڈاکٹر سوبرائین نے فرمایا:

”اس سر زمین میں ہندو اور مسلمان دونوں آباد ہیں اور اگر وہ حکومت خود اختیاری حاصل کرنا اور اسے قائم رکھنا چاہتے ہیں تو ان میں اتحاد ضروری ہے۔ میں بار بار ہندوؤں کو ان کا فرض یاد دلا چکا ہوں کہ وہ مسلم اقلیت کو اطمینان دلائیں کہ اس سر زمین میں بھائیوں کی طرح زندگی بسر کریں گے (چیئرز)۔ میرے لیے باعث عزت ہے کہ ہندو ہونے کے باوجود اسلامی فلسفہ پر لیکچر کی صدارت کرنے کے لیے منتخب کیا گیا ہوں۔ میں خوش ہوں کہ اس صوبہ کے مسلمانوں کا زاویہ نگاہ صحیح ہے۔ اسلام نے مشرق کو بلکہ ساری دنیا کو اخوت کا سبق دیا ہے۔ ہم ہندو ذات پات اور

قومی امتیازات میں پھنسے ہوئے ہیں۔ ہمیں اسلامی تہذیب اور اسلامی کلچر سے اخوت کا سبق سیکھنا ہے۔ میں یہاں غیر برہمن کی حیثیت میں تقریر نہیں کر رہا اور نہ اس نقطہ خیال سے ذات پات کے خلاف کہہ رہا ہوں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو یکجا کرنے اور تمام ہندوستانی اقوام میں اتحاد پیدا کرنے کے لیے ہمیں اسلامی اخوت کو دلیل راہ بنانا ہے۔"

جلسہ کے اختتام پر اخباروں کے نمائندوں نے ڈاکٹر صاحب کے گرد گھیرا ڈال دیا۔ وہ ایسے فلسفیانہ مسائل کو کیا سوجھ سکتے تھے اور کہاں تک اس لیکچر کو لکھ سکتے تھے۔ اس سے پیشتر انھوں نے کبھی اس طرح اسلامی حقائق کو سنا بھی نہیں تھا۔ اس لیے ان کو سیٹھ حمید حسن صاحب کے پہلے سے تیار کردہ خلاصہ کی نقول مہیا کر دی گئیں، جس پر وہ تمام اخبار والے مطمئن ہو گئے۔

لیکچر کے بعد رات جب ہم کھانا کھانے کے لیے ہوٹل میں آئے تو سیٹھ جمال محمد نے مجھ سے کہا کہ آج شام جو لیکچر ہو چکا ہے وہ آپ مجھے دے دیں۔ میں گھر لے جا کر رات اس کا مطالعہ کروں گا۔ میں نے وہ لیکچر ان کے حوالے کر دیا۔ حاجی جمال محمد سیٹھ کی تجارت ایک کروڑ روپے سالانہ سے کم نہیں سنی جاتی تھی۔ اللہ اللہ یہ انسان ایک کروڑ روپیہ کی سالانہ تجارت کرتا ہے لیکن تہمد، کرتہ پہنتا ہے اور حقیقت، مادہ اور روح جیسے علمی مسائل پر انگریزی اور اردو میں گفتگو کرتا ہے اور اس کو فکر دامن گیر ہے کہ مسلمانوں کی قدیم اور نئی تعلیم کا حقیقی اتصال ہو، اسلام اپنی اصل شان میں دنیا پر ظاہر ہو اور مسلمانوں میں ایسے افراد پیدا ہوں جو قدیم اور جدید علوم سے اچھی طرح واقف ہوں۔ جب تک اس "ٹائپ"

کے مسلمان پیدا نہیں ہوں گے، نصب العین تک رسائی محال ہوگی۔

جب سیٹھ جمال محمد اگلی صبح ناشتہ کے بعد گھر سے آئے تو لیکچر، جو وہ مجھ سے لے گئے تھے، انھوں نے واپس کر دیا۔ اتنے عرصہ میں ڈاکٹر صاحب بھی ناشتہ سے فارغ ہو گئے۔ سیٹھ صاحب نے اس لیکچر کے حوالہ سے چند امور سے متعلق استفسار کیے، جن کا تشفی بخش جواب علامہ نے دیا۔ اس کے بعد علامہ اقبال نے ہم سے فرمایا کہ اس شخص نے اس لیکچر کو پڑھ کر بعض امور ایسے استفسار کیے ہیں، جن کا مجھے وہم و گمان بھی نہیں تھا۔ علامہ آپ کے بلند فہم اور عقل کی تعریف کر رہے تھے اور خوشگوار حیرت ظاہر کر رہے تھے کہ اس شخص نے کس طرح اتنے گہرے فلسفیانہ مسائل کو سمجھ لیا ہے۔

دوسری شام اسی گوکھلے ہال میں علامہ کا دوسرا لیکچر ہوا۔ لوگ اسی طرح موجود تھے۔ انھوں نے لیکچر نہایت انہاک سے سنا تھا۔ اس لیکچر کا خلاصہ بھی اخبارات کے لیے کر دیا گیا تھا، جو اگلے روز صبح اخبارات میں شائع ہو گیا۔ مدراس کے مقامی تامل نیڈو زبان کے روزناموں میں بھی علامہ کے ان لیکچروں سے متعلق مضامین بصورت ملخّص طبع ہوئے، جو نہایت عمدگی سے ترجمہ کیے گئے تھے۔ تیسری شام علامہ نے اپنا تیسرا خطبہ اسی طرح پڑھا۔ اس میں لوگ ذرا کم آئے تھے کیونکہ ان کو مقامی اخبارات سے لیکچرز کے اختصارات میسر آجاتے تھے۔ ان اخبارات میں علامہ کے بعض بہت عمدہ فوٹو بھی طبع ہوئے۔ اس کے لیے بمبئی ویکلی ٹائمز کا فوٹو گرافر خاص طور پر بمبئی سے آیا تھا اور مدراس کے انگریزی روزنامہ "ہندو" میں علامہ کے تینوں لیکچروں پر تبصرہ بھی کیا گیا تھا۔ ۱۲ جنوری ۱۹۲۹ء کے بمبئی ٹائمز ویکلی

میں ایک گروپ فوٹو طبع ہوا، جو مدراس بوسوٹو ہوٹل میں لیا گیا تھا۔

مدراس میں علامہ کے لیکچروں کا مختصر حال اوپر درج کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ مدراس میں علامہ کے پہنچنے پر بے شمار دوسرے اداروں اور خود علامہ کے میزبان سیٹھ جمال محمد کے حلقہ احباب نے اپنے اپنے ہاں دعوتوں کے پروگرام بنائے تھے، جن کے لیے وہاں قیام کے دوران میں مشکل سے چند منٹ کی مہلت ملتی تھی۔ کیونکہ ان معاملات کے سیکرٹری سیٹھ حمید حسن صاحب نے بڑی فراخدلی سے مختلف افراد اور انجمنوں کی طرف سے دیئے جانے والے سپاسناموں اور دعوتوں کو قبول کر لیا تھا۔ ادھر علامہ بھی محسوس کرتے تھے کہ لوگوں کو بد اخلاقی کی شکایت پیدا نہ ہونی چاہیے۔ اس لیے انہوں نے ان تمام دعوتوں کو بطیب خاطر قبول کر لیا۔

مدراس کے روزنامہ سوراجیہ کے نمائندہ نے علامہ سے "ترکی" سے متعلق ایک ملاقات بھی کی تھی۔ علامہ کا یہ بیان مدراس میں ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کے اخبار میں طبع ہوا تھا۔ یہ بیان بہت ضروری اور دلچسپ ہے، جس کا مختصر خلاصہ یہ ہے: "ہماری درسگاہوں میں مذہبی تعلیم بھی ہونی چاہیے تاکہ اس طرح روحانی اور مادی امور کو ایک جگہ جمع کیا جائے۔ ایسے سوراج کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، جو مذہب سے بے نیاز ہو۔ سب سے اول ایشیا میں ترکوں کو اس مسئلہ کو حل کرنے سے واسطہ پڑا تھا اور وہ روحانیت اور مادیت کے مطلوبہ اجتماع کو حاصل کرنے میں اگرچہ ناکامیاب رہے مگر انہوں نے اس ضمن میں پوری کوشش کی۔ مگر میرا عقیدہ ہے کہ باشندگان ہند اس کار عظیم کو انجام دینے کے

اہل ثابت ہوں گے کیونکہ ان کے ہاں مذہبی روایات موجود ہیں۔ ترکوں کی روحانیت اور مادیت کو یک جا کرنے میں ترکی کی ناکامی کی زبردست وجہ یہ ہے کہ انھوں نے یورپ کی نقالی شروع کر دی تھی اور اسلامی روایات کو ترک کر دیا تھا مگر وہ لوگ عام طور پر مذہب کے دلدادہ ہیں۔ اس لحاظ سے ترکی کے مسلمانوں اور ہندوستان کے مسلمانوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس زمانہ میں وہی لوگ محفوظ رہیں گے، جو زمانہ حاضرہ میں انسان کے معاملات کو بنانے اور بگاڑنے والی قوتوں سے باخبر ہوں گے۔"

علامہ کی خدمت میں مدراس کی انجمن ترقی اردو اور ہندی پرچار سبھا کی طرف سے ایڈریس پیش کیے گیے تھے۔ ان کی نقول مدراس اور بنگلور کے اخبارات میں طبع ہو گئی تھیں۔ ان کے جو جوابات علامہ نے دیے تھے، وہ بھی طبع ہو گئے تھے۔ مدراس کے اخبار جسٹس میں بھی آپ کے جوابات اور اداریوں کے تراجم چھپے تھے۔

سیٹھ حمید حسن نے مسلم خواتین مدراس کی طرف سے ایک دعوت کو قبول کیا تھا کہ وہ ان کی خدمت میں ایک ایڈریس پیش کریں گی۔ اس جلسہ کی روح و رواں مسز عبدالسلام تھیں، جو وہاں کے پوسٹ ماسٹر جنرل کی اہلیہ تھیں اور یہ صاحب دراصل جالندھر کے باشندے تھے۔ یہ تمام انتظام ان کی طرف سے ان کے مکان پر ہوا تھا۔ علامہ کی خدمت میں ایک خاص ایڈریس بھی پیش کیا گیا تھا، جس میں آپ کی علمی، دینی اور سماجی خدمات کا ذکر تھا۔ ہم علامہ کے ہمراہ تھے۔ تمام مستورات پردہ میں تھیں اور ہم مع علامہ پردہ کے باہر بیٹھے تھے۔ انھوں نے اس ایڈریس کے جواب میں ایک تقریر بھی فرمائی تھی، جسے ہم نے بعد میں ذرا عمدگی سے ضبط بھی کر لیا تھا۔ یہ تقریر ہم نے وہاں سے انقلاب میں برائے اشاعت ارسال

کر دی تھی، جو ۱۹ جنوری ۲۹ء کے اخبار انقلاب میں (گفتار اقبال صفحہ ۷۵ - ۸۸) طبع ہو گئی تھی - اس سپاسنامہ کا متن بھی، جو اس وقت مستورات نے پیش کیا تھا، "انوار اقبال" مرتبہ بشیر احمد ڈار کراچی میں طبع ہو چکا ہے (صفحہ ۲۳۲-۲۳۶) - مدراس میں مستورات کی طرف سے یہ ایڈریس اور ان کا جواب ضرورت زمانہ کے اعتبار سے بہت اہم مسائل ہیں، جو اتفاق سے ان ماخذ سے میسر آ سکتے ہیں - مجھے خوب یاد ہے، اس مجمع مستورات میں سے کسی عورت نے علامہ سے اس ایڈریس کے علاوہ پردہ کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے نہایت عمدگی سے جواب دیا کہ "غض البصر" یعنی چشم پوشی سے کام لینا چاہیے اور یہ امر ایک طرح مرد اور عورت دونوں پر صادر ہوتا ہے - عورتوں نے تقاضا کیا کہ آپ اپنی کوئی نظم سنائیے، جس پر انھوں نے فوراً جواب دیا کہ مجھے اپنا کلام عمدگی سے یاد بھی نہیں ہے اور میرے ہمراہ کوئی کتاب بھی نہیں ہے - اس پر پردے سے "بانگ درا" کے کئی نسخے باہر پھینک دئے گئے، جس پر علامہ مجبور ہو گئے چنانچہ آپ نے بانگ درا کو ہاتھ میں لے کر نظم "فاطمہ بنت عبداللہ" پڑھ کر سنائی لیکن لے سے نہیں - غرضیکہ یہ مجلس بہت کامیاب رہی اور آج تک مجھے یاد ہے -

اسی شام ہمارا پروگرام مدراس کے ساحل کی سیر تھی، جو واقعی دنیا بھر میں ایک دلفریب نظارہ تھا - مدراس کی "بیچ" دنیا بھر میں مشہور ہے - خاص کر ہم نے یہاں ایک طرف ماہی گیروں کو مچھلیاں پکڑتے بھی دیکھا - یہ لوگ کس طرح مل کر مچھلی پکڑتے ہیں، یہ منظر قابل دید تھا - اس کے بعد ہم سمندر کے کنارے ہی سمندری مچھلیوں کا ایک عجائب خانہ دیکھنے گئے، جس میں چھوٹے قد کی

عجیب و غریب شکل و صورت کی مچھلیاں شیشے کے بکسوں میں رکھی تھیں - علامہ نے فرمایا کہ یہ سب ایک طرح سے خالق حقیقی کی تصدیق کرتی ہیں - ان میں ایک بکس میں سمندری یا بحری سانپ بھی تھے اور ماہرین نے ان کے باہر لکھ کر لگایا ہوا تھا کہ یہ سانپ عام سانپوں سے کئی ہزار گنا زیادہ زہریلے ہیں -

دوران قیام مدراس ہم علامہ کے ہمراہ پروگرام کے مطابق مدراس کے علاقہ "اڈیار" میں بھی گئے، جہاں فرقہ "تھیوسوفسٹ" کے لوگ رہتے ہیں - ان کی رہنما مسز اینی بیسنٹ تھی - یہ تمام علاقہ خاصا وسیع ہے اور خاص کر یہاں کا بڑ کا قدیمی عظیم الشان درخت دیکھنے کے قابل ہے، جو وسیع رقبہ پر پھیلا ہوا ہے - وہاں کسی نے یہ بھی بیان کیا کہ کلکتہ، ہوڑا میں جو بڑ کا درخت ہے وہ اس سے بھی بڑا ہے - واقعی وہ اڈیار کے بڑ سے بڑا ہے، میں نے اسے بھی دیکھا ہے -

ہم مدراس میں ۴ جنوری ۱۹۲۹ء کی صبح آئے تھے اور ۸ جنوری ۱۹۲۹ء تک ٹھہرے - یعنی یہ پانچ یوم ہم نے علامہ کے ہمراہ گزارے - ہر روز رات کو کھانا باہر ہوتا - ۷ جنوری ۱۹۲۹ء کی رات کو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی طرف سے ایک طرح کی الوداعی دعوت تھی - مدراس کے مسلمان رؤسا بھی شامل تھے اور اس تقریب میں علامہ کے سفر مدراس پر لوگوں نے علمی اعتبار سے تبصرہ بھی کیا اور بعض حضرات نے بہت مفید باتیں بطور الوداعی الم کے بیان کی تھیں، جن میں خاص کر یہ ذکر تھا کہ علامہ کے مدراس میں آنے سے مسلمانوں میں خالص اسلامی تعلیم کے حصول و فروغ کا ولولہ پیدا ہوا ہے - سیٹھ عبدالحمید حسن اور خود سیٹھ جمال محمد کی نہایت مختصر تقاریر بہت ہی پر معنی تھیں - جیسا کہ

اکثر ایسے موقعوں پر ہوتا ہے اس دعوت میں ظرافت سے بھی کام لیا گیا۔ اس رات کی دعوت میں مدراس کے کھانے خاص کر موجود تھے۔

اس الوداعی تقریب سے پیشتر عصر کے وقت چائے کی دو دعوتیں بھی ہوئیں۔ ایک تو مدرسہ جمالیہ میں اور ایک گورنمنٹ کالج مدراس کے طلبہ کی طرف سے ان کے ہوسٹل میں، جن کے انتظام میں خاص کر افضل العلما مولانا ڈاکٹر عبدالحق نے حصہ لیا تھا اور ان کے پرنسپل مسٹر کلارک نے بھی شرکت کی تھی۔ مدعوین بہت خوش و خرم نظر آتے تھے۔

ہر جلسہ اور مجمع میں جہاں بھی دوران قیام مدراس ڈاکٹر صاحب کو مدعو کیا گیا، وہاں میزبانوں نے کماحقہ علامہ اقبال کی توقیر و عزت افزائی کی۔ یہ محض اس لیے تھا کہ وہ وہاں مفکر اسلام کی حیثیت سے تشریف لے گئے تھے۔ انھوں نے خود بھی ہر مجلس اور محفل کے اختتام پر بہت ہی بلند پایہ تقاریر کی تھیں۔ افسوس کہ اس زمانہ میں ٹیپ ریکارڈر موجود نہ تھا ورنہ آج جب پاکستان ظہور میں آ چکا ہے، ان تقاریر کی قدر کماحقہ معلوم ہوتی۔ علامہ اقبال نے مدراس میں آخری شب دعوت پر جو تقریر کی، وہ دل کو ہلا دینے والی تھی اور اس میں مسلمانوں کے علوم و فنون کا ذکر تھا۔ آپ کا مدراس یعنی جنوبی ہند میں سیٹھ جمال محمد کی دعوت پر آ کر لیکچر دینا ایک بہت بڑا کارنامہ تھا۔ آپ نے مختصر مگر جامع الفاظ میں سیٹھ جمال محمد کا بھی ذکر کیا کہ اس شخص کی موجودگی آپ کے ہاں مغتنمات روزگار میں سے ہے۔ غرضیکہ یہ مختصر قیام مدراس ہمیشہ یادگار رہے گا۔

ہم لوگ ۸ جنوری ۱۹۲۹ء کی شام بنگلور جانے کی تیاری میں

مصروف تھے۔ شام سے قبل سیٹھ جمال محمد صاحب بوسوٹو ہوٹل میں تشریف لائے۔ آپ نے علامہ کو لیکچر کے اخراجات کے طور پر ایک چیک کے علاوہ ایک بہت شاندار دُھسّہ پیش کیا۔ مجھے اور چودھری محمد حسین کو الگ پشمینہ کی اعلیٰ چادریں عنایت کیں۔ آپ کے اس عمل نے پرانے زمانہ کی اسلامی ثقافت کی روایات کو زندہ کر دیا تھا۔ سیٹھ جمال صاحب اس وقت اپنے صاحبزادوں کو بھی ڈاکٹر صاحب سے ملانے کے لیے لائے تھے۔ انھوں نے علامہ کا لیکچروں کے لیے ان کی دعوت پر آنے کا مزید شکریہ ادا کیا۔

ہم ۸ جنوری ۱۹۲۹ء کی شب بوسوٹو ہوٹل سے گاڑی میں بیٹھ کر مدراس چھاؤنی ریلوے اسٹیشن پر پہنچے، جہاں لوگوں کا بہت بڑا ہجوم ہمیں الوداع کہنے کے لیے موجود تھا۔ حسب پروگرام اگلے روز صبح ہم بنگلور کنٹونمنٹ ریلوے اسٹیشن پر پہنچ گئے۔ علامہ اقبال کے استقبال کے لیے ہزاروں کی تعداد میں مسلمانان بنگلور وہاں ریلوے اسٹیشن پر جمع تھے اور پھولوں کے بہت بڑے بڑے ہار، جو اس مقام پر خاص طور پر تیار کیے جاتے ہیں، ہاتھوں میں لیے کھڑے تھے۔ یہ پھولوں کے ہار خاصے قیمتی ہوتے ہیں اور ہر ہار کے ہمراہ گلدستہ بھی ہوتا ہے۔ مجمع میں سے پلیٹ فارم پر سب سے آگے فخر التجار حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ اور حاجی سیٹھ عبدالغفور تھے، جنھوں نے ڈاکٹر صاحب کو ہار پہنائے۔ جب علامہ مدراس کے ریلوے اسٹیشن پر پہنچے تھے، وہاں بھی حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ موجود تھے کیونکہ اس علاقہ کے سربرآوردہ مسلمانوں کو سیٹھ جمال محمد نے خاص طور پر علامہ کے استقبال کے لیے مدراس آنے کی دعوت دی تھی اور یہ مدراس ہی میں علامہ کو بنگلور میں اپنے ہاں ٹھہرنے کی دعوت دے گئے تھے۔ اسی طرح وہاں بنگلور کے اردو اخبار "الکلام" کے عملہ

کے لوگ تھے، غرضیکہ ہزاروں لوگ تھے۔ ڈاکٹر صاحب سیٹھ سر اسمٰعیل اور سیٹھ عبدالغفور کے ہمراہ موٹر میں ان کی کوٹھی کی طرف روانہ ہوئے اور موٹر خاص طور پر آہستہ چلتی تھی تاکہ دیگر حضرات بھی موٹر کے ہمراہ پیدل چل سکیں اور اس طرح عوام النّاس بھی آپ کو دیکھ لیں۔ بنگلور ریلوے اسٹیشن کو اس موقع کے لیے خاص طور پر سجایا گیا تھا۔ اس طرح ہم لوگ مجمع کے ہمراہ حاجی سر اسمٰعیل کی کوٹھی پر پہنچ گئے۔

حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ کی کوٹھی میں ہماری رہائش کا انتظام تھا۔ یہ شخص تمام علاقہ میں بہت بڑا مسلمان رئیس سمجھا جاتا تھا۔ وہاں بنگلور میں ایک زنانہ ہسپتال، جسے مقامی لوگ گوشہ ہسپتال پکارتے تھے ان کا قائم کیا ہوا تھا اور بہت مشہور تھا۔ ان کی عمر اس وقت قریب اسی سال تھی اور کانوں سے ذرا بہرے بھی تھے۔ ہمیں کوٹھی کے الگ الگ کمروں میں ٹھہرایا گیا۔ حاجی صاحب کو گھوڑ دوڑ کا بہت شوق تھا۔ ان کی کوٹھی میں ایک ایسا کمرہ تھا، جس میں بے شمار انعامات رکھے تھے، جو ان کے گھوڑوں نے جیتے تھے۔ ان کا ایک لڑکا اسی زمانہ میں بیمار ہو کر لندن سے آیا تھا۔ ہم لوگ صبح کے ناشتہ سے فارغ ہو کر قریب دس بجے شہر بنگلور میں مسلم لائبریری کی دعوت پر گئے، جہاں علامہ کی خدمت میں ایک خاص سپاسنامہ پیش کیا گیا تھا، اس تمام جلسہ اور کارروائی کے روح و رواں امین الملک مرزا اسمٰعیل چیف منسٹر میسور تھے۔ ان کی صدارت میں یہ جلسہ ہوا۔ اسی شام ہم انٹرمیڈیٹ کالج بنگلور کی دعوت پر گئے۔ یہ جلسۂ عام وہاں محکمہ تعلیم میسور کی طرف سے منعقد کیا گیا تھا، جس میں بنگلور کے ہزاروں تعلیم یافتہ مسلمان اور غیر مسلم جمع تھے۔ ہر دو تقاریب میں علامہ نے نہایت

عمدہ اور برجستہ تقاریر بھی کی تھیں، جو بہت پسند کی گئیں ۔ اس رات بنگلور کے ایک مسلمان رئیس جچمان محمد علی کے ہاں کھانے کی دعوت تھی، جس میں ہزارہا لوگ مدعو تھے ۔ کھانا وہاں کے دستور کے مطابق فرش پر تھا مگر بمبئی کے میمن تاجروں کی روایات کے مطابق نہایت پُرتکلف دعوت تھی ۔ اس دعوت میں میزبان کی طرف سے بعض حاضرین کی طرف سے خاصی ظریفانہ باتیں بھی ہوئیں۔ معلوم ہوا کہ بنگلور میں جچمان محمد علی بہت ہی بلند پایہ مسلمان اور ظریف انسان خیال کیے جاتے ہیں ۔

علامہ اقبال نے دوران قیام بنگلور از رہ ہمدردی اور بطور مہمان سیٹھ سر اسمٰعیل کے صاحب زادے سیٹھ محمد کی ان کے کمرے میں جا کر عیادت کی۔ وہ بیمار تھے اور ان کی یورپین بیوی ان کے ہمراہ تھی ۔ اسی طرح اس مکان میں شہر کے اکثر شرفا سے ملاقات ہوئی ۔ ملنے والوں کا ایک تانتا لگا ہوا تھا ۔ ہمیں یہ مطلع کردیا گیا تھا کہ اگلے روز بوقت دوپہر ہمیں لینے کے لیے مہاراجہ میسور کی خاص موٹر آئے گی۔ چنانچہ ۱۰ جنوری ۱۹۲۹ء کو قریب ۱۱ بجے ایک بڑی موٹر آ گئی ۔ ہم تینوں اس میں سوار ہو کر میسور کی طرف روانہ ہو گئے ۔ مہاراجہ میسور کی طرف سے سٹیٹ کا ایک افسر الگ ہماری رہنمائی کے لیے آیا تھا ۔ حاجی سر اسمٰعیل کے بنگلے پر ہمیں الوداع کہنے کے لیے بنگلور کے بے شمار حضرات جمع تھے ۔ چنانچہ حسب پروگرام ہم موٹر میں سوار ہو کر میسور کے لیے روانہ ہوئے ۔

راستہ بہت پُرفضا تھا۔ دریا کاویری کا پل گزر کر ہم ایک سڑک کے موڑ سے گزرنے والے تھے کہ اتنے میں سڑک پر چند اشخاص نے موٹر کو روک لیا ۔ ان کے ہمراہ ایک بوڑھا سا شخص تھا، جس کی

بینائی بھی کمزور تھی - وہ لوگ ایک چائے دانی میں چائے اور چند معمولی پیالے بھی ساتھ لیے ہوئے تھے - وہ اشخاص علامہ سے نہایت عقیدت مندی سے ملے اور ان کی خدمت میں چائے ان پیالوں میں پیش کی - اس بوڑھے شخص نے کہا کہ میں نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسہ میں آپ کی نظم "نالۂ یتیم" سنی تھی، وہ منظر میری آنکھوں کے سامنے ہے اور آج اتنے برسوں کے بعد میں زندگی میں آپ سے ملاقات کر رہا ہوں - ہم دور افتادہ گاؤں سے ملاقات کے لیے صبح سے آئے ہوئے ہیں -

یہاں سے گزر کر ہم قلعہ سری رنگا پٹم پہنچے - وہاں قریب ہی سلطان ٹیپو کے والد سلطان حیدر علی کا مزار ہے جس میں خود سلطان شہید بھی مدفون ہے - اس باغ کے باہر روضہ کے دروازہ پر ہر وقت نوبت بجتی رہتی ہے، جو میسور سٹیٹ کا اپنا انتظام ہے - یہیں سلطان حیدر علی اور سلطان ٹیپو کے مرشد کا مزار ہے - نہایت پُرعظمت مقام ہے - چونکہ ہمارا پروگرام الگ سلطان ٹیپو کی قبر پر آنے کا تھا اس لیے ہم لوگ یہاں سے سیدھے سوا چار بجے میسور پہنچ گئے - یہی وقت علامہ کے لیے میسور کے مہاراج سے ملنے کا طے پا چکا تھا - اس لیے موٹر سیدھی ہمیں گورنمنٹ میسور کے گیسٹ ہاؤس میں لے گئی - عجیب پُرفضا مقام تھا - میسور کی صفائی اور بجلی کا انتظام قابل دید تھا - یہ کہنا بجا ہوگا کہ ہندوستان بھر میں ایسے پُرفضا اور صاف ستھرے مقام بہت کم ہیں - ایسا معلوم ہوتا تھا کہ قدرت بھی اس مقام پر خوب مہربان ہے مگر اس کے ساتھ انسانی حسن انتظام بھی قابل داد تھا - وہاں کے دستور کے مطابق علامہ کی ملاقات مہاراج میسور سے ہوئی - اس میں نہ کوئی تکلف ہوا اور نہ زیادہ دیر ہوئی - وہ فوراً گیسٹ ہاؤس سے تیار ہو کر

گئے اور تھوڑی دیر بعد مل کر واپس آ گئے تھے۔

اسی شام میسور یونیورسٹی نے علامہ کے لیکچر کا انتظام کیا ہوا تھا۔ یہ لیکچر قریب چھ بجے یونیورسٹی ہال میں مسٹر چاندی وائس چانسلر کی زیر صدارت طے پایا تھا۔ جلسہ میں یونیورسٹی کے پروفیسروں کے علاوہ حکومت میسور کے اکثر برہمن شرفا و فضلا بھی شریک تھے۔ تمام ہال حاضرین سے بھرا ہوا تھا۔ علامہ نے ان تین لیکچروں میں سے اول لیکچر کو وہاں پڑھا تھا۔ مسٹر چاندی نے علامہ کا تعارف کرایا تھا۔ وہ پنجاب یونیورسٹی کے پروفیسر مسٹر متھائی کے خسر تھے۔ اس لیے ان کو علامہ سے کسی قدر واقفیت بھی تھی۔ غرضیکہ یہ جلسہ نہایت کامیاب رہا۔

اگلے روز صبح ۹ بجے کے قریب ریاست میسور کی طرف سے سلطان ٹیپو کے قلعہ "سری رنگا پٹم" جانے اور وہاں قریب ہی سلطان ٹیپو کا مزار وغیرہ دیکھنے اور پھر اسی شام مسلمانان میسور کی طرف سے ایک ایڈریس پیش کرنے کا پروگرام تھا۔ ۱۱ جنوری ۱۹۲۹ء بروز جمعہ ہم لوگ صبح تیار ہو کر قریب ۹ بجے موٹر میں سوار ہو گئے۔ ہمارے ہمراہ ایک اور موٹر بھی تھی، جس میں ریاست میسور کے بہت بڑے ماہر موسیقی علی جان یعنی غلام محمد صاحب بھی موجود تھے، جو خاص طور پر مہاراجہ میسور کی طرف سے علامہ کی صحبت کے لیے ساتھ کیے گئے تھے۔ مقبرہ کے باہر ایک مسجد بھی ہے۔ میں نے جو منظر علامہ کا یہاں دیکھا تھا اس پر ایک الگ مضمون بعنوان "شمشیر گم شد" اسی وقت واپس آ کر لکھا تھا، جو نیرنگ خیال میں طبع ہوا۔ سلطان ٹیپو ۱۲۱۳ھ (۱۷۹۹ء) میں شہید ہوئے تھے۔ یہ تاریخ اس عنوان

"شمشیر گم شد" سے برآمد ہوتی ہے اور یہی تاریخ عام طور پر سلطان ٹیپو کے سوانح نگاروں نے لکھی ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے، یہاں ہر وقت مقبرہ کے دروازہ پر ریاست کی طرف سے نوبت بجتی رہتی ہے۔ یہ روضہ سیاہ سنگ مرمر کا تعمیر شدہ ہے جسے عرف عام میں سنگ موسیٰ کہتے ہیں۔

یہاں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ علامہ کا مدراس کے لیکچروں کی دعوت کو قبول کرنے کا سب سے بڑا مقصد سلطان ٹیپو کے مقبرہ کی زیارت تھا۔ علامہ نے اندر داخل ہو کر قرآن کی وہ آیت، جو شہدا کے ضمن میں ہے کہ "وہ جو اللہ کے راستہ میں مارے گئے ہیں، ان کو مردہ مت کہو، وہ زندہ ہیں مگر لوگوں کو شعور نہیں ہے" تلاوت فرمائی۔ مقبرے کے اندر پہنچ کر انسان پر ایک عجیب کیفیت طاری ہوتی ہے۔ وہاں اندر گنبد میں تین قبریں ہیں۔ حیدر علی کی قبر کے دائیں طرف دو قبریں ہیں، ایک میں سلطان ٹیپو ہیں، جس پر سرخ کپڑا ہر وقت رہتا ہے، جو دراصل شہید کی نشانی ہے۔ انسان پر اسے دیکھ کر ہیبت طاری ہوتی ہے۔ علامہ نے جس عقیدت اور خلوص سے روضہ کے اندر فاتحہ خوانی کی، وہ الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتی۔ اس روضہ کے اندر چاروں طرف اور تعویزوں پر بہت سے فارسی اشعار ان کی شان اور شہدا کے ضمن میں لکھے ہیں۔ اس روضہ میں ایک طرف والدہ سلطان ٹیپو کی بھی سنہری قبر ہے۔ سلطان نے خود اپنے والدین کو یہاں دفن کیا تھا اور ان پر یہ مقبرہ تعمیر کیا تھا۔

اس روضہ کے قریب ہی ایک معمولی سی مسجد ہے۔ ہم فاتحہ کے بعد وہاں صحن میں جا کر بیٹھ گئے تھے۔ محترم علی جان نے وہاں علامہ کی خدمت میں نہایت سوز کے عالم میں اور بہتر فن موسیقی کے

اظہار میں نظمیں سنائیں۔ میں نے دیکھا کہ علامہ کے آنسو بہہ رہے تھے۔ یہاں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ مرحوم پروفیسر حافظ محمود خان شیرانی نے دوران قیام لندن وہاں کے ایک عجائب گھر میں ایک تلوار، جس پر ابھی خون لگا ہوا تھا، سلطان ٹیپو کی فرض کرکے ایک نظم بعنوان "تلوار سلطان شہید ٹیپو" مخزن لاہور میں لندن سے ارسال کرکے طبع کرائی تھی۔ وہ نظم حکومت نے ضبط کر لی تھی۔

اس کے بعد ہم لوگ قریب ایک بجے دولت باغ میں آ گئے، جہاں ہمارے لیے ریاست میسور کی طرف سے کھانے کا انتظام تھا۔ دولت باغ میں ابھی تک سلطان ٹیپو کے زمانہ کے بہت بلند اور قابل دید درخت تھے۔ وہاں لوگ ان کی طرف اشارہ کرکے عہد ٹیپو کی تاریخ بتاتے تھے۔ یہ عام مشہور تھا کہ سلطان کو اس عمارت اور باغ سے خاص لگاؤ تھا۔ اس کے ایک طرف دریا کاویری بھی بہتا ہے، جو پُرفضا منظر ہے۔ انسان قدرت کا کرشمہ دیکھ کر حیران ہوتا ہے۔ وہاں سے ہم نے نکل کر قلعہ سرنگا پٹم کی سیر کی، جس میں وہ مندر بھی تھا، جس کو سلطان حیدر علی نے مرمت کرکے غیر مسلموں کے لیے واگزار کیا تھا۔ اسی قلعہ میں ایک مسجد اعلیٰ کے نام سے سلطان کے زمانہ سے ہے۔ جب ہم وہاں گئے تو وہاں کے امام مسجد سے ملے، جو ایک بوڑھا سا آدمی تھا۔ اس کا دادا مرحوم سلطان ٹیپو کے زمانہ میں مسجد کا امام تھا۔ وہ اپنے والد کی روایت سے بیان کرتا تھا کہ سلطان عام طور پر مسجد کی عقبی دیوار کی کھڑکی سے مسجد میں نماز کے لیے آتے تھے۔ اسی طرح بعض لوگوں نے قلعہ کے اندر وہ مقام بھی دکھایا، جہاں میر صادق کا عبرت ناک انجام ہوا تھا۔

ہم قلعہ سرنگا پٹم کی سیر کے بعد موٹر میں سوار ہو کر واپس میسور پہنچ گئے۔ کیونکہ مسلمانان میسور کی طرف سے علامہ کو ایک ایڈریس دیا جانے والا تھا۔ مگر اس سے پیشتر ہم لوگ ان کے پروگرام کے مطابق دریائے کاویری پر وہ بند دیکھنے کے لیے گئے، جسے دراصل سلطان ٹیپو نے میسور میں زرعی ضروریات کے تحت پانی کے ذخیرہ کے خیال سے بنایا تھا۔ ہمیں اس ڈیم پر بذریعہ گاڑی لے جایا گیا۔ مہاراجہ میسور نے اس جگہ سلطان ٹیپو کا فارسی زبان میں وہ کتبہ ثبت کر دیا ہے، جو اتفاق سے وہاں کھدائی سے برآمد ہوا تھا۔ پھر اس ڈیم کے ہمراہ ایک باغ بطور سیر گاہ بھی بنا دیا تھا جس پر بجلی کے ذریعہ فوارے چھوٹتے ہیں اور عجیب منظر پیش کرتے ہیں۔

ہم وقت مقررہ سے کچھ پیشتر ہی مہمان خانہ واپس آ گئے، چونکہ ہمیں ٹاؤن ہال میں اس ایڈریس میں جانا تھا، جو مسلمانان میسور کی طرف سے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں پیش ہو رہا تھا۔ یہ جلسہ نواب علامہ احمد کلامی صاحب کی صدارت میں ہونا طے پایا تھا۔ اس جلسہ کا آغاز تلاوت قرآن مجید سے ہوا۔ اس کے بعد غلام محمد عرف علی جان نے اپنے آرکسٹرا کے تمام سازندوں اور سامان کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کی دو تین نظمیں نہایت رقت آمیز سروں میں سنائیں۔ اس سے پیشتر ہم نے ایسا جلسہ علامہ کے اعزاز میں نہیں دیکھا تھا۔ یہ تمام سماں آج تک آنکھوں کے سامنے ہے۔ اس جلسہ میں ایڈریس کی رسم عمدگی سے ادا کی گئی تھی۔ ایڈریس سیٹھ محمد ابا نے پیش کیا۔ علامہ نے اس کا جواب بھی دیا تھا۔ اس جلسہ کی پوری کارروائی مع متن سپاس نامہ اور علامہ کے جواب کے بنگلور کے اردو روزنامہ "الکلام" میں طبع ہو گئی تھی۔ علامہ کی یہ تقریر

بھی بہت اہم تھی ۔

اسی جلسہ میں میسور یونیورسٹی کے فلسفہ کے پروفیسر نے ڈاکٹر صاحب کی تقریر کے بعد انگریزی میں آپ کے لیکچروں کی دل کھول کر داد دی اور کہا کہ اس مضمون پر آج تک کسی نے اس قدر محققانہ نظر نہ ڈالی ہوگی ۔ مسلمان ڈاکٹر صاحب کو ہزار اپنا کہیں مگر وہ سب کے ہیں، کسی ایک مذہب یا جماعت کی ملکیت نہیں ۔ اگر مسلمانوں کو یہ ناز ہے کہ اقبال ان کا ہم مذہب ہے تو ہم ہندوستانیوں کو یہ فخر کچھ کم نہیں کہ اقبال ہندوستانی ہے ۔ غرضیکہ یہ جلسہ بہت کامیاب رہا ۔

متذکرہ جلسہ جو مسلمانان میسور کی طرف سے ہوا تھا، اس کے روح ورواں میسور کے مشہور تاجر سیٹھ محمد ابا (عباس) تھے، جنہوں نے خود ہی سپاس نامہ پڑھا تھا ۔ اگلے روز میسور کے بعض پرانے محلات بھی علامہ کو دکھائے گئے تھے ۔ ایک جگہ ایک شیر سلطان ٹیپو کی یاد میں بنایا گیا تھا ۔ علامہ کو میسور کا بجلی گھر بھی دکھایا گیا، جس کا منتظم ایک باشندہ کرگ تھا ۔ علامہ نے اس سے گفتگو کی ۔ میسور میں ایک مقام پر ایک پرانا مزار بھی بجلی کی ٹرالی کے ذریعہ دیکھا، جہاں اس منتظم کے قول کے مطابق سلطان ٹیپو اکثر آتے تھے ۔ اس طرح ہم نے میسور کا چڑیا گھر بھی دیکھا، جس میں شیر بالکل کھلے پھرتے تھے، مگر ہمیں علم نہیں تھا کہ درمیان میں ایک خندق حائل ہے، جو عام طور پر معلوم نہیں ہوتی ۔

غرضیکہ اس مختصر قیام میسور میں علامہ نے وہاں کے علمی حلقوں میں ایک خاص مقام پیدا کر لیا تھا ۔ مختلف مواقع پر بے شمار فوٹو بھی اتارے گئے تھے ۔ علامہ نے میسور یونیورسٹی، میں

"نفسیات عملی" کا شعبہ بھی وہاں کے مہتمم کے ہمراہ دیکھا۔ انہوں نے اسی وقت اس کے چند دلچسپ تجربات بھی دکھائے تھے۔ اس کے بعد ہمارا سفر میسور ختم ہو گیا۔

ہم ۱۲ جنوری ۱۹۲۹ء کو دوپہر کے وقت کھانا کھا کر موٹر میں سوار ہوئے اور واپس بنگلور روانہ ہو گئے۔ نیچے راستہ میں دو تین مقامات پر گاؤں کے باشندے پھولوں کے ہار لے کر کھڑے تھے۔ علامہ نے پھر ایک مرتبہ موٹر سے اتر کر ٹیپو کے مزار پر فاتحہ کہی۔ ہم قریب ۵ بجے بنگلور میں حاجی سیٹھ سر اسمٰعیل کے مکان پر پہنچ گئے۔ واپسی پر ڈاکٹر صاحب کی چائے امین الملک سر اسمعیل کے ہاں تھی اور یہ بنگلور میں پہلے طے پا چکا تھا۔ وہاں ان کے مکان پر جانے کا انتظام کیا گیا تھا۔ صرف پروفیسر شوستری اور ان کے گھر کے بچے وغیرہ موجود تھے، ان کے ہاں تمام ماحول ایرانی دیکھا۔ میزبان نے علامہ سے نہایت احترام کے ساتھ گفتگو کی۔ ہم چائے سے فارغ ہو کر بنگلور کے بازار سے ہوتے ہوئے حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ کے ہاں آ گئے اور وہاں آ کر آرام کیا۔ اگلے روز ۱۳ جنوری ۱۹۲۹ء صبح کو ساڑھے آٹھ بجے بذریعہ ریل ہم عازم حیدرآباد دکن ہوئے۔

یہ سفر اور یہ تمام راستہ آج تک یاد ہے۔ یہاں خاصی گرمی تھی اور ہم اگلے روز صبح حیدرآباد دکن کی حدود میں پہنچ گئے۔ یہاں کی فضا بالکل مختلف تھی۔ علامہ کو عثمانیہ یونیورسٹی کی طرف سے لیکچروں کی دعوت آ چکی تھی اور آپ نے اسے قبول بھی فرما لیا تھا۔ یہاں سکندرآباد کے ریلوے اسٹیشن پر صبح صبح ہم نے گاڑی سے دیکھا کہ مسلمان بچے قطاروں میں کھڑے پلیٹ فارم پر علامہ کا کلام "چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا" پڑھ

رہے تھے۔ یونیورسٹی کے رجسٹرار انصاری صاحب، سر اکبر حیدری، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مولانا عبداللہ عمادی، سید ابراہیم ٹونکی، ڈاکٹر مظفرالدین اور عثمانیہ یونیورسٹی کے بے شمار اساتذہ وہاں موجود تھے۔ سب سے پہلے سر اکبر حیدری نے علامہ کو پھولوں کے ہار پہنائے۔ ہم ریلوے اسٹیشن سے باہر آکر موٹر میں بیٹھ کر سرکاری مہمان خانہ میں پہنچ گئے، جہاں ہمارے ٹھہرنے کا انتظام تھا۔

یہاں آکر معلوم ہوا کہ یہاں بھی مدراس اور میسور کی طرح پروگرام مرتب ہو چکا ہے۔ ہمارے ہمراہ مولوی غوث محی الدین صاحب مدیر الکلام بنگلور بھی آئے تھے۔ اس پروگرام میں لیکچروں کے علاوہ مہاراجہ سر کشن پرشاد سے ملاقات بھی شامل تھی۔ پہلے روز باغ عامہ کے ہال میں ایک لیکچر تھا، جس کی صدارت مہاراجہ سر کشن پرشاد نے کی۔ علامہ اقبال نے مدراس کے لیکچروں کا اعادہ کیا۔ اس کے دوسرے روز مہاراجہ کشن پرشاد کے ہاں ایک رسمی دعوت تھی، جس میں تمام مدعوئین نے ریاست کے لباس میں شرکت کی۔ میں اس دعوت میں نہیں گیا تھا۔ اس میں شعر و شاعری بھی ہوئی اگرچہ علامہ نے اعلان کر دیا تھا کہ وہ کوئی شعر یا نظم نہیں پڑھ سکتے مگر ماحول کے مطابق آپ نے بھی اس میں حصہ لیا۔

آپ ابھی مہاراجہ کے ہاں دعوت ہی میں تھے کہ مہمان خانہ میں سر امین جنگ کا خط نو بجے رات آیا کہ اعلیٰ حضرت حضور نظام شہر یار دکن نے ۱۸ جنوری ۱۱ بجے صبح ملاقات مقرر کی ہے۔ جب آپ دعوت سے واپس آئے تو ہم نے ان کو حالات سے آگاہ کیا۔ اس پر ہمیں معلوم ہوا کہ ہم مشکل سے ۱۹ جنوری کو واپس روانہ ہو سکیں گے۔

دوران قیام حیدرآباد ایک دوپہر کی دعوت سر اکبر حیدری

کے ہاں تھی ۔ اس میں زیادہ تر محکمہ تعلیم کے لوگ یا پروفیسر حضرات تھے ۔ ہم پروگرام کے مطابق ایک دوپہر گولکنڈہ کی سیر کو بھی گئے تھے مگر علامہ نے اس میں شرکت نہیں کی تھی ۔ مہمان خانہ "ولاڈا وسٹا" میں ہر وقت ملنے والوں کا تانتا بندھا رہتا تھا ۔

علامہ نے اعلیٰ حضرت میر عثمان علی سے بھی وقت مقررہ کے مطابق ملاقات کی تھی اور ان سے بہت سے امور پر گفتگو فرمائی ۔ ڈاکٹر صاحب ۱۹ جنوری ۱۹۲۹ء کو واپس منماڑ کے راستے لاہور روانہ ہو گئے تھے ۔ میں ان کے ہمراہ واپس نہیں آیا ۔

علامہ کے مدراس کے خطبات کا بہت چرچا ہوا ۔ حلقہ احباب اور شعبۂ فلسفہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ نے خواہش ظاہر کی کہ کسی طرح وہی لیکچر علامہ وہاں یونیورسٹی میں بھی پڑھ دیں چنانچہ آپ ماہ نومبر ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ گئے ۔ بندہ آپ کے ہمراہ تھا ۔ اس زمانہ میں مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر سر راس مسعود تھے ۔ اس تقریب کے لیے خاص طور پر وہاں کے شعبۂ فلسفہ کے صدر ڈاکٹر سید ظفر حسن نے خواہش کی تھی کہ ڈاکٹر صاحب یہاں آ کر یہ لیکچر پڑھیں ۔ ہم لاہور سے بذریعہ فرنٹیئر میل دہلی گئے اور وہاں سے دوسری گاڑی میں بیٹھ کر علی گڑھ پہنچے ۔ جس روز ہم وہاں پہنچے تو ڈاکٹر راس مسعود اتفاق سے علی گڑھ میں نہیں تھے ۔ وہ کسی کام کے لیے بھوپال گئے ہوئے تھے ۔ ریلوے سٹیشن پر یونیورسٹی کے اساتذہ اور طلبہ نے علامہ کا استقبال کیا اور ہم سیدھے سید ظفر حسن کے ہاں جا کر مقیم ہو گئے ۔ دوسرے روز ڈاکٹر راس مسعود بھی تشریف لے آئے ۔ علی گڑھ کی روایات کے مطابق راس مسعود کے آنے پر تمام پروگرام مرتب کیا گیا ۔ علامہ نے سٹریچی ہال میں اپنے خطبات پڑھے اور علی گڑھ کی اکثر سوسائٹیوں

میں بھی شرکت کی - یونیورسٹی سٹوڈنٹس یونین نے اپنی روایات کے مطابق ایک مجلس قائم کی، جس میں آپ کو اس کا لائف ممبر بنایا گیا - اس وقت پرو وائس چانسلر انگریز تھے، انھوں نے سرگرم حصہ لیا - اس موقع پر علامہ نے ایک تقریر بھی کی تھی، جو انقلاب ۱۰ دسمبر ۱۹۲۹ء میں طبع ہوئی - ہم لوگ وہاں تین روز رہے - اس دوران میں علامہ نے صاحبزادہ خان آفتاب احمد خان کی بھی عیادت کی، جو اس زمانہ میں بیمار تھے - ایک تقریب علی گڑھ کے ہائی سکول میں ہوئی، جس کے ہیڈ ماسٹر شبیر حسن زیدی تھے - وہاں عمدہ نظمیں پڑھی گئی تھیں - اس تقریب میں ڈاکٹر غلام محمد بٹ نے سرگرم حصہ لیا تھا کیونکہ یہ سیالکوٹ کے باشندہ تھے -

ان تمام مصروفیات کے باوجود علامہ ان لیکچروں پر برابر کام کرتے رہے - آخر آپ نے سیٹھ جمال محمد کی درخواست کے مطابق ان کو بصورت کتاب چھ لیکچروں میں مکمل کر لیا اور لاہور آ کر اس کی طباعت کا انتظام کیا تھا - چنانچہ یہ کتاب پہلی بار اسی سال کے آخر میں چھپ گئی تھی اور مجموعی صورت میں اس کا نام Reconstruction of Religious thought in Islam رکھا گیا - یہ اشاعت لاہور میں عطر چند ادارہ کے ذریعے ۱۹۲۹ء میں ہوئی تھی - اس کے بعد یہ خطبات لندن سے طبع ہوئے - جب ۱۹۳۳ء میں راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے موقع پر آپ لندن تشریف لے گئے تو وہاں کی مجلس ارسطو کی خواہش پر ایک لیکچر بعنوان "کیا مذہب ممکن ہے" پڑھا تھا، اس لیکچر کو بھی انھوں نے بعد میں اس مجموعہ میں شامل کر لیا تھا اور آج یہ کتاب ان سات خطبات پر مشتمل ہے - یہ علمی کارنامہ جو ۱۹۲۴ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۲ء میں اختتام کو پہنچا خطبات مدراس کے نام سے مشہور ہے -

[illegible]

[illegible] Reconstruction [illegible]

of Religious thought in Islam [illegible]

[illegible] ۱۹۲۸ء [illegible]

[illegible] ۱۹۳۴ء [illegible]

[illegible] ۱۹۲۶ء [illegible] ۱۹۳۲ء [illegible]

[illegible]

از ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

اعلام* خطبات اقبال

اپنے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں اقبال نے مشرق و مغرب کے علما، حکما، فقہا، سائنس دانوں اور فلسفیوں کے خیالات سے استفادہ کیا ہے اور اُن کے اقوال و نظریات سے اتفاق یا اختلاف (کُلی یا جزوی) کرتے ہوئے اپنے موقف کو واضح کیا ہے۔ اس لحاظ سے خطبات کا مطالعہ کرتے ہوئے ان شخصیات کے بارے میں کچھ بنیادی معلومات کا قارئین کے سامنے ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یعنی ان کے حالات زندگی کا مختصر خاکہ، اُن کے افکار یا نظرئیے کا (جہاں ممکن ہو) مختصر ذکر اور اگر کوئی شخص صاحب تصنیف ہو تو اُس کی اہم تصانیف کا حوالہ، تاکہ خطبات اقبال کا مطالعہ کرتے ہوئے شخصیت مذکور کے عہد، ماحول اور حالات کے ذریعے اُس کی اہمیت یا حیثیت واضح ہو سکے۔ اس اعتبار سے یہ مضمون حوالے کا کام دے سکتا ہے اور خطبات کے موضوع "الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید" کے مطالب کے فہم و تفہیم کے لیے مذکورہ شخصیتوں کے حالات وغیرہ کا علم مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

خطبات میں ڈیڑھ سو سے زائد شخصیات کے حوالے آئے ہیں۔ ان میں بعض اہم ہیں اور بعض غیر اہم، بعض کا تذکرہ بار بار آتا

---

* شخصیتیں جن کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے۔ ان میں سے بعض وہ ہیں جن سے انہوں نے تائیدی مواد حاصل کیا ہے اور بعض وہ جن کے خیالات پر تنقید کی ہے۔

ہے اور بعض ایک آدھ بار ہی چہرہ دکھا کر غائب ہو جاتی ہیں ۔ بعض شخصیات تاریخ علم و حکمت کی معروف ہستیاں ہیں اور بعض کے کارنامے کچھ زیادہ نمایاں نہیں ۔ اس لیے ان کے بارے میں ضروری معلومات کا فراہم کرنا اگر کچھ آسان تھا تو قدرے مشکل بھی تھا ۔ بہرحال دونوں کے لیے متعدد کتب حوالہ (انسائیکلوپیڈیاز ، بیوگرافیکل ڈکشنریز وغیرہ) کی ورق گردانی کرنی پڑی ۔ تقریباً ڈیڑھ سو تعداد اس لیے کہی گئی ہے کہ خطبات (انگریزی اور اُردو ترجمہ دونوں) کے اشاریے میں اشخاص و اماکن کے علاوہ مسائل و افکار بھی دئیے گئے ہیں ۔ ان میں سے اعلام کو چھانٹا گیا تو محسوس ہوا کہ اشاریہ بنانے میں بعض تسامحات بھی ہوئے ہیں ۔ اُردو ترجمے کے تو اکثر صفحات کا اندراج ہی درست نہیں ۔ کچھ شخصیات اشارئیے میں جگہ پانے سے رہ گئی ہیں اور بعض کے ناموں میں مغالطہ ہوا ہے ۔ پہلی کمی کو دور کرنے کے لیے خطبات کا ازسرنو مطالعہ کر کے حوالہ جات کا تعین کرنا پڑا ۔ یہ مطالعہ اس لیے بھی ضروری تھا کہ جن شخصیات پر شذرات لکھنے ہیں اُن کے اقوال یا نظریات کے حوالے بھی معلوم کر لیے جائیں ۔ حضرت علامہ نے اکثر حوالے دے دئیے ہیں لیکن بعض جگہ وہ مصنف کا نام دئیے بغیر "ایک مغربی مفکر یا نقاد" کہہ کر نام لیے بغیر اُس کا نقطۂ نظر بیان کر دیتے ہیں ۔ بعض جگہ مصنف کا نام ہوتا ہے لیکن کتاب کا نام نہیں ہوتا، کہیں کتاب کا حوالہ ہوتا ہے لیکن مصنف کا نام نہیں ہوتا ۔ اس قسم کے بعض خلاؤں کو خطبات کے فاضل مترجم سیّد نذیر نیازی نے بڑی محنت سے پُر کیا ہے لیکن پھر بھی بعض اُلجھنیں باقی رہ گئی ہیں جنہیں سلجھانا اس مضمون حوالہ میں از بس ضروری تھا ۔ مثلاً اشارئیے میں بریڈلے کے ساتھ اے ۔ سی اُس کے

نام کے مخفف حروف لکھے گئے ہیں - حالانکہ متن میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اے - سی (انڈریو سسل) بریڈلے کی نہیں بلکہ ایف - ایچ (فرانسس ہربرٹ) بریڈلے کی ہیں - اگرچہ یہ دونوں بھائی تھے لیکن اوّل الذکر ادبی نقاد تھا اور ثانی الذکر معروف فلسفی تھا اور خطبات میں فلسفی بریڈلے ہی زیر بحث ہے - یہ صورت وہاں اور بھی پیچیدہ ہو جاتی ہے جہاں کچھ مغربی مصنفوں کے ایسے نام آ جاتے ہیں جو قدرے غیر معروف ہونے کی وجہ سے یا اُن کی کسی اہم تصنیف کے حوالے کے بغیر آتے ہیں اور دوسرے ہم ناموں کی موجودگی میں مطلوبہ شخصیت کے احوال تک پہنچنا مشکل ہو جاتا ہے - اس کی ایک مثال فشر (Fischer) کی ہے، جس کے بارے میں خطبات میں صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اُس نے ترک شاعر ضیا کی بعض نظموں کا ترکی سے جرمن زبان میں ترجمہ کیا - اب فشر نام کے کئی افراد سے سابقہ پڑا اور آخر میں قیاس کی مدد سے یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ یہ فشر زیکو سلاویکیہ کے نقاد، شاعر تھے جو چارلس یونیورسٹی میں پروفیسر بھی رہے تھے اور انہوں نے گوئٹے، شیکسپیئر، نطشے کی کتابوں کے تراجم بھی کیے - یہ فشر ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۸ء میں وفات پائی - اب اگرچہ ان کے مختصر احوال میں کہیں یہ تو نہ ملا کہ انہوں نے ترک شاعر ضیا کی نظموں کا بھی جرمن زبان میں ترجمہ کیا لیکن چونکہ سب "فشروں" میں یہی ایک فشر ایسے تھے جنہوں نے جرمن سے اور جرمن میں تراجم کا کام سرانجام دیا ہے اور یہ ضیا اور اقبال دونوں کے ہم عصر بھی تھے اور پھر گوئٹے اور نطشے کی وجہ سے بھی ایک تعلق نکل آیا - اب قیاس غالب سے کام لے کر مذکورہ فشر کا انتخاب کرنا پڑا - یہ محض ایک مثال ہے جو اس کام کی دقت کو واضح کرنے کے لیے پیش کی گئی ہے - بہر کیف راقم نے

ہر ممکن ذریعے سے چھان بین کر کے خطبات کی معروف اور غیر معروف شخصیات کے احوال و افکار فراہم کیے ہیں اور انہیں حسب حیثیت تفصیل یا اختصار سے باعتبار حروف تہجی ترتیب دے دیا ہے البتہ انبیائے کرام، حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، حضرت مسیح علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تراجم شروع میں دے دئیے ہیں اور یہ احتراماً کیا گیا ہے، باقی اعلام بلحاظ حروف تہجی لائے گئے ہیں۔

خطبات کے قارئین کے لیے یہ مختصر معلومات حوالے کا کام دے سکتی ہیں۔ ہر شخص کے نام کے بعد اردو خطبات ”تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ“ (مترجمہ سیّد نذیر نیازی، مطبوعہ بزم اقبال لاہور، سنہ طباعت ۱۹۵۸ء) کے متعلقہ صفحات [...] درج کر دئیے گئے ہیں۔ اس کے بعد شخصیت کا زمانہ اور پھر احوال اور آخر میں (مصنف کی صورت میں) اس کی اہم تصانیف کا حوالہ دیا گیا ہے۔ بعض جگہ جہاں سنین کا تعین نہ ہو سکا، وہاں سوالیہ نشان ڈال دیا گیا ہے۔ آخر میں اصل انگریزی خطبات (مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن ۱۹۳۴ء) کا انڈکس بھی دے دیا گیا ہے تاکہ استفادے میں سہولت رہے۔ فہرست مندرجات بھی آخر میں ملاحظہ فرمائیے۔

(غلام حسین ذوالفقار)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اعلام

حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم، خاتم النبیین، پیغمبر اسلام

[خطبات: ۴، ۱۶، ۲۳-۲۶، ۹۴، ۱۱۱، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۹۴]

(ولادت، مکّہ مکرّمہ: ۲۰ اپریل ۵۷۱ء - رحلت، مدینہ منوّرہ: ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ/ ۷ جون ۶۳۲ء)

بنو ہاشم میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والدِ محترم عبداللہ آپ کی ولادت سے چند ماہ قبل فوت ہو چکے تھے۔ چھ سال تک حلیمہ سعدیہ نے پالا۔ چھ سال کی عمر میں آپ کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ بھی انتقال فرما گئیں۔ اس کے بعد آپ کے دادا جناب عبدالمطلب نے اپنے دامن تربیت میں لیا۔ آٹھ سال کی عمر میں ان کا بھی انتقال ہو گیا۔ دادا کے بعد آپ کے چچا ابو طالب نے تربیت کی۔ بارہ سال کی عمر میں چچا کے ہمراہ شام کا پہلا تجارتی سفر کیا۔ سن رشد کو پہنچ کر تجارت شروع کی اور متعدد سفر کیے۔ مکہ مکرمہ کی صاحب ثروت خاتون حضرت خدیجہ نے آپ کے حسن معاملت کی شہرت سن کر اپنا سامان تجارت آپ کے حوالے کیا۔ واپسی پر حضرت خدیجہؓ نے آپ کو شادی کا پیغام بھیجا جسے آپ نے قبول فرمایا۔ اس وقت آنحضرتؐ کی عمر پچیس سال تھی اور حضرت خدیجہؓ چالیس سال کی تھیں۔

آپؐ اکثر مکہ مکرمہ کے قریب غار حرا میں مراقبہ و عبادت

میں وقت گزارتے - پہلے خواب کے ذریعے اسرار منکشف ہونا شروع ہوئے پھر چالیس سال کی عمر میں وحی کا نزول ہوا - بعثت کے بعد آپ نے تبلیغ کا فرض انجام دینا شروع کیا - تین سال تک خاموشی سے تبلیغ کا فرض ادا کیا - پھر اللہ کا حکم آیا، علانیہ تبلیغ کی جائے - چنانچہ آپ نے کوہ صفا پر قوم کو دعوت دی - قریش نے شدت سے مخالفت کی - سختیوں کا دور شروع ہوا - ۵ نبوی میں کچھ مسلمان حضرت جعفر طیارؓ کی سرکردگی میں ہجرت کر کے حبش چلے گئے - ۶ نبوی میں حضرت حمزہؓ اور حضرت عمرؓ اسلام لائے - ۷ نبوی میں آپؐ اپنے رفقا سمیت شعب ابی طالب میں محصور ہوئے اور تین سال تک یہ دور ابتلا و آزمائش رہا - ۱۰ نبوی میں آپ کو معراج حاصل ہوا - اسی سال حضرت خدیجہؓ اور ابو طالب وفات پا گئے اور قریش کی سختیاں بہت بڑھ گئیں - آپ کی تبلیغ سے یثرب (مدینہ) کے قبائل اوس و خزرج ایمان لائے - ۱۳ نبوی میں آپ نے مدینہ منورہ کو ہجرت فرمائی اور ۸ ربیع الاول / ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء کو قبا پہنچے - چند روز کے قیام کے بعد مدینہ میں داخل ہوئے - ہجرت کے اس تاریخ ساز واقعہ سے سنہ ہجری کا آغاز ہوا -

مدینہ منورہ میں آپؐ سات ماہ تک حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے مہمان رہے - مسجد نبوی اور حجرے بن گئے تو آپؐ وہاں تشریف لے گئے - انصار اور مہاجرین میں رشتہ اخوت قائم کرنے کے علاوہ مدینہ کے یہود سے معاہدہ ہوا - قریش کی مخالفت جاری رہی حتیٰ کہ مسلمانوں کو جہاد فی سبیل اللہ کا اذن ہوا اور ۲ ہجری سے غزوات کا سلسلہ شروع ہوا - جنگ بدر (۲ ہجری)، جنگ احد (۳ ہجری)، احزاب (۵ ہجری)، صلحنامہ حدیبیہ ۶ ہجری میں طے پایا - قریش سے قدرے فراغت پا کر آپؐ نے سلاطین کو اسلام کی دعوت

دی اور مصر، روم، ایران میں سفیر بھیجے - ۷ ہجری میں یہود سے جنگ خیبر ہوئی - ۸ ہجری میں جنگ موتہ ہوئی - رمضان ۸ ہجری/ جنوری ۶۳۰ء میں مکہ فتح ہوا - مکہ مکرمہ کی فتح کے بعد حنین اور تبوک کے معرکے سر ہوئے - جزیرۃ العرب کفر و شرک سے پاک ہو گیا اور اسلامی شریعت کا نفاذ ہوا - ۹ ذوالحجہ ۱۰ ہجری کو عرفات کے میدان میں ناقہ پر سوار ہو کر آپ نے آخری خطبۂ حج ارشاد فرمایا جو اسلام کی تعلیمات کا نچوڑ ہے - خطبے کے بعد مناسک حج ادا کیے اور واپس مدینہ آ گئے - یہ حجۃ الوداع کہلاتا ہے - واپسی کے بعد علالت کا سلسلہ شروع ہوا اور ۱۲ ربیع الاول ۱۱ ہجری (۷ جون ۶۳۲ء) کو سہ پہر کے وقت رحلت فرمائی -

حضرت مسیح، یسوع علیہ السلام (عیسیٰ ابن مریم)
[خطبات : ۱۲۲، ۲۲۱]

ایک اولوالعزم پیغمبر جو بنی اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے - آپ کے ہاتھ پر معجزات کا ظہور ہوا - آپ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے انجیل نازل ہوئی - ۳۳ سال کی عمر میں آپ کو آسمان پر اٹھا لیا گیا - یہاں سے مروجہ شمسی سنہ عیسوی کا آغاز ہوتا ہے -

حضرت موسیٰ علیہ السلام (کلیم اللہ) [خطبات : ۱۷۸، ۲۱۲]

ایک اولوالعزم پیغمبر جو بنی اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے - فرعون (رعمسیس) کے محل میں پرورش پا کر فرعون (منفتاح) کے عہد میں بنی اسرائیل کو نجات دلائی - آپ کے ہاتھ پر معجزات کا ظہور ہوا - آپ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے تورات نازل ہوئی - ابن کثیر کے قول کے مطابق تورات کے نزول کا زمانہ ۱۵۳۲ قبل مسیح ہے -

آگسٹائین، سینٹ (Augustine, Saint) [خطبات : ۸۹، ۲۱۶]

(۱۳ نومبر ۳۵۴ء — ۲۸ اگست ۴۳۰ء)

عہد وسطیٰ کے عیسائی فلسفی اور رومن بشپ (شمالی افریقہ میں Hippo کے پادری از ۳۹۶ء تا ۴۳۰ء)، انہوں نے یونان کے افلاطونی فلسفے کی مذہبی انداز میں تشریح کی اور تخلیق کائنات کو منشائے خداوندی کے مطابق قرار دیا۔

الآمدی، علی بن ابی علی بن محمد التغلبی [خطبات : ۲۵۱، ۲۶۹]

(۵۵۱ھ/۵۷-۱۱۵۶ء - صفر ۶۳۱ھ/نومبر ۱۲۳۳ء)

مشہور شافعی عالم، اور متکلّم - آمد میں پیدا ہوئے - پہلے حنبلی تھے - بعد میں بغداد جا کر شافعیوں میں شامل ہو گئے - معقولات کو اپنے مطالعے کا خاص موضوع بنایا اور اصول فقہ میں شہرت حاصل کی اور کتابیں بھی لکھیں - ۵۹۲ھ میں جامع ظافری (قاہرہ) کے صدر مدرس بنے - ۶۱۵ھ میں ایوبی سلطان المنصور کی ملازمت اختیار کر لی - ۶۱۷ھ میں سلطان الملک العظم نے دمشق بلا کر مدرسہ عزیزیہ کا صدر مدرس بنا دیا مگر ملک اشرف نے ۶۲۹ھ میں انہیں معزول کر دیا - الآمدی نے اصول فقہ، منطق، کلام پر تقریباً بیس کتابیں تالیف کیں - چند کے نام یہ ہیں :

۱- اَبْکار الاَفکار (علم کلام)

۲- دقائق الحقائق فی المنطق

۳- احکام الحکام فی اصول الاَحْکام

۴- منتہی السئول فی الاصول

آئن شٹائن، البرٹ (Einstein, Albert)

[خطبات : ۱۲، ۵۱، ۵۷-۶۰، ۱۱۸، ۲۰۵، ۳۰۴]

(۱۴ مارچ ۱۸۷۹ء - ۱۸ اپریل ۱۹۵۵ء)

سائنس دان، ماہر ریاضی، نظریۂ اضافیت کا تشکیل دہندہ - Ulm

میں پیدا ہوا۔ زیورچ اور میونخ میں تعلیم حاصل کی۔ Berne سوئٹزرلینڈ کے پیٹنٹ آفس میں بطور انجینیئر کام کرنے کے بعد ۱۹۰۹ء میں زیورچ یونیورسٹی میں، پروفیسر طبیعیات مقرر ہوا۔ ۱۹۱۱ء میں پریگ یونیورسٹی میں۔ ۱۹۱۴ء میں جرمن شہریت اختیار کی۔ پروشین اکیڈمی آف سائنس کا رکن، قیصر ولیم انسٹی ٹیوٹ برلن کا ڈائریکٹر اور برلن یونیورسٹی میں پروفیسر بنایا گیا۔ ۱۹۱۵ء میں اس نے اپنا مشہور نظریۂ اضافیت اکیڈمی آف سائنس برلن میں پیش کیا جس نے سائنسی تحقیقات میں انقلاب پیدا کردیا۔ ۱۹۲۱ء میں اسے طبیعیات کا نوبل انعام ملا۔ ۱۹۳۳ء میں نازیوں کے رویے کی وجہ سے مستعفی ہو کر پہلے آکسفورڈ گیا اور پھر امریکہ چلا گیا۔ ۱۹۴۰ء میں پرنسٹن یونیورسٹی میں نظری طبیعیات کا پروفیسر مقرر ہوا۔ کئی یونیورسٹیوں نے اسے اعزازی ڈگریاں دیں۔

آئن شٹائن کے نزدیک توانائی (Energy)، مادہ (Matter)، مکان (Space) اور زمان (Time) ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر ہیں۔ اس نے ایک موقع پر کہا کہ "کائنات پر شعور کی حکومت ہے خواہ یہ شعور کسی ماہر ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصور کا یا شاعر کا۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ہستی کو با معنی بناتی ہے، ہماری روزمرّہ کی زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے، ہمیں پُراُمید رکھتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوت بخشتی ہے"۔

1. The Meaning of Relativity, 1923.

ابن اسحاق، ابوعبداللہ، محمد [خطبات : ۲۱۴]
(وفات ۱۵۰ - ۱۵۲ھ کے مابین)

مورخ، سیرت نگار۔ یسار کا پوتا جسے ۱۲ھ/۶۳۳ء میں عراق سے گرفتار کر کے مدینہ لایا گیا تھا۔ ابن اسحاق نے مدینہ میں پرورش

پائی - آنحضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی احادیث جمع کرنے کی طرف توجہ کی - اس امر میں محدثین اور فقہا سے اختلافات بھی ہوئے - مالک بن اَنَس اُسے ایک قصہ گو بتاتے ہیں - مدینہ سے مصر چلے گئے اور وہاں سے عراق - خلیفہ منصور کے عہد میں بغداد آئے اور وہیں فوت ہوئے - ابن اسحاق نے آنحضرتؐ کی سیرت کا مواد دو جلدوں میں جمع کیا - (۱) کتاب المبداء و قصص الانبیا (ہجرت تک کے واقعات) (۲) کتاب المغازی - اصل کتاب ناپید ہے - ابن ہشام نے اس کی تلخیص کی - تاریخ کبیر طبری اور طبقات ابن سعد میں اس کی روایتیں شامل ہیں -

ابن تُوْمَرت، ابو عبداللہ، محمد [خطبات ۲۳۵ : ۲۴۸]

ولادت ۴۷۰ھ - ۴۸۰ھ/۱۰۷۸ء - ۱۰۸۸ء کے مابین سوس (مراکش) میں ہوئی - وفات ۵۲۴ھ / ۱۱۳۰ء تینمال - بدعات کے خلاف جہاد کیا، موحدین کے پیشوا، مہدی - اسلامی اندلس کے دور زوال میں ایک نئی زندگی پیدا کی - ابن تومرت نے تحصیل علمی کے لیے سفر بھی کیے - اندلس کی سیاحت کے بعد بلاد مشرق کا رخ کیا - حج کا فریضہ انجام دینے کے علاوہ سکندریہ، قاہرہ، دمشق، بغداد کی سیاحت کی اور علم حاصل کیا - امام غزالی سے بہت متاثر ہوئے - اس دوران میں انہوں نے افریقہ میں اصلاح دین کا منصوبہ بنایا اور وطن واپس آتے وقت دعوت کا آغاز جہاز ہی میں کردیا - شمالی افریقہ کے حکمرانوں نے مخالفت کی اور لوگوں نے بھی تکلیفیں پہنچائیں - اسی تبلیغی سفر میں ابن تومرت کی ملاقات ایک غریب طالب علم عبدالمؤمن سے ہوئی جو اُن کا پیرو بن گیا - ۵۱۷ھ میں عبدالمؤمن کی قیادت میں الموحدون نے المرابطون سے جنگ کی مگر ناکامی ہوئی - لیکن المرابطون اندلس اور افریقہ میں غیر مقبول ہوتے گئے اور اُن

کی جگہ الموحدون کی طاقت بڑھتی گئی۔ ابن تومرت کی وفات کے بعد عبدالمؤمن نے (جو ان کا خلیفہ تھا) جدوجہد جاری رکھی اور بالآخر افریقہ اور اندلس میں الموحدون کی حکومت قائم کر لی۔

ابن تیمیہ، تقی الدین ابو العباس احمد (امام)

[خطبات: ۱۹۸، ۲۳۳، ۲۳۴]

(ولادت: حرّان ۱۰ ربیع الاوّل ۶۶۱ھ/۲۳ جنوری ۱۲۶۳ء۔ وفات: ۲۰ ذوالقعد ۷۲۸ھ/۲۶ ستمبر ۱۳۲۸ء دمشق)

علمائے کبار میں سے تھے۔ فقیہ اور مجتہد۔ زوال بغداد کے پانچ برس بعد حرّان (دمشق کے نزدیک) پیدا ہوئے۔ تعلیم و تربیت دمشق میں حنبلی روایات کے مطابق ہوئی۔ ۲۰ سال کی عمر میں تعلیم مکمل کرلی اور والد کے انتقال (۶۸۱ھ) کے بعد حنبلی فقہ کی تدریس و اشاعت کرنے لگے۔ ۶۹۱ھ میں حج سے مشرف ہوئے۔ قاہرہ اور دمشق میں تبلیغ دین کا فریضہ انجام دیتے رہے۔ متعدد مرتبہ قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں۔ دمشق کے قلعے میں وفات پائی۔ لاکھوں افراد نماز جنازہ میں شریک ہوئے۔ ابن تیمیہ اگرچہ حنبلی مسلک سے تعلق رکھتے تھے لیکن وہ مقلد نہ تھے بلکہ مجتہد بھی تھے۔ ابن تیمیہ نے استقرا کو بطور حجت قابل اعتماد ٹھہرایا لیکن منطق یونانی کی باقاعدہ تردید کی۔ آن کا اصول استدلال یہ تھا کہ سب سے پہلے قرآن مجید سے استدلال کرتے پھر حدیث سے استنباط کرتے اور راویوں پر جرح کرتے اور روایت کو پرکھتے۔ پھر صحابہ رض کے طریق اور فقہائے اربعہ اور دوسرے مشہور اماموں کے اقوال زیر بحث لاتے۔ اسی نقطہ نگاہ سے انہوں نے اپنے زمانے کے علوم متداولہ کو جانچا۔ (تصانیف قریباً پانچ سو)۔

ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید (عَلّامہ)

[خطبات : ۵۴، ۹۰، ۹۱، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۳۴]

(ولادت ۳۰ رمضان ۳۸۴ھ/ ۷ نومبر ۹۹۴ء - وفات ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ/ ۱۵ اگست ۱۰۶۴ء)

اندلسی عالم - قرطبہ میں پیدا ہوئے - اُن کا باپ منصور حاجب اور اُس کے بیٹے مظفر کا وزیر تھا - ابن حزم نے اعلٰی تعلیم پائی - ۴۰۴ھ میں قرطبہ کی سکونت ترک کر کے المریة ، بلنسیہ وغیرہ مختلف شہروں میں رہے - چھ سال بعد واپس قرطبہ آئے - ۴۱۴ھ میں عبدالرحمن خامس کے وزیر بنے لیکن چند ہفتوں کے بعد سلطان قتل ہو گیا اور ابن حزم قید ہو گئے - وہ اپنے زمانے کے زبردست مناظر تھے - فقہی مسلک میں ابن حزم پہلے شافعی تھے پھر ظاہری ہوئے - انہوں نے ظاہری اصولوں کو دینی عقائد پر منطبق کرنے میں ایک نیا راستہ اختیار کیا - وہ فقہ حنفی کے اصول قیاس اور اجماع سے بھی اختلاف رکھتے تھے - ان کے مناظرے عیسائیوں اور یہودیوں ہی سے نہیں بلکہ اسلام کے مختلف فرقوں سے بھی ہوتے رہے - ابن حزم کی تصانیف کی تعداد تقریباً چار سو ہے - ازانجملہ چند کے نام یہ ہیں :

۱- التقریب فی حدود المنطق

۲- کتاب الفِصَل فی المِلل و الاَهواء والنحل

۳- کتاب الناسخ و المنسوخ

۴- کتاب الاخلاق و السّیر فی مداواة النفوس

۵- کتاب الاحکام فی اصول الاحکام

ابن خلدون، عبدالرحمن ابو زید الملقب بہ ولی الدین (عَلّامہ)

[خطبات : ۲۵، ۲۶، ۴۵، ۱۹۶، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۹۵]

(ولادت تونس یکم رمضان ۷۳۲ھ/۲۷ مئی ۱۳۳۲ء - وفات ۲۵ رمضان ۸۰۸ھ/۱۶ مارچ ۱۴۰۶ء قاہرہ)

مورخ ، فقیہ - تونس میں پیدا ہوئے - قرآن مجید حفظ کرنے کے

بعد اپنے والد اور تونس کے نامور علما سے تعلیم حاصل کی - ۲۱ سال کی عمر میں سلطان تونس کے کاتب مقرر ہوئے - اندلس میں بھی رہے - تونس اور اندلس (غرناطہ) کے کئی سلاطین سے وابستہ رہے اور کاتب اور قاضی القضاۃ کے فرائض انجام دئیے - ۷۸۴ھ میں حج بیت اللہ کے لیے روانہ ہوئے - راستے میں اسکندریہ اور قاہرہ میں قیام کیا اور جامع ازہر میں درس دیتے رہے - ۷۸۶ھ میں سلطان الظاہر برقوق نے انہیں مالکی قاضی القضاۃ مقرر کیا - ۷۸۹ھ میں حج سے مشرف ہوئے - ۸۰۳ھ میں سلطان الناصر کے ہمراہ دمشق میں تیمور سے جنگ کے لیے گئے - دمشق سے باہر دو بار تیمور سے ملاقات کے لیے بھیجا گیا - وفات تک قاہرہ میں قاضی القضاۃ کے فرائض انجام دئیے - ابن خلدون اندلس اور شمالی آفریقہ کی سیاست میں حصہ لیتے رہے اور زندگی کے آخری حصے میں مصر میں اہم فرائض انجام دئیے - ابن خلدون کی تاریخ "کتاب العبر" سات جلدوں میں ہے جس میں اندلس اور شمالی افریقہ کی عصری تاریخ (چودہویں صدی عیسوی) کے اہم واقعات آگئے ہیں - ابن خلدون نے اپنی تاریخ کا مقدمہ ۷۷۹ھ میں ختم کیا - یہ مقدمہ ابن خلدون کا خاص علمی کارنامہ ہے جس میں اس نے عربی علوم اور تہذیب کے مختلف شعبوں پر بحث کی ہے - تاریخ اور مقدمہ دنیا کی بہت سی زبانوں میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکا ہے - ان کے علاوہ ابن خلدون کی تالیفات میں یہ کتابیں شامل ہیں : ۱- شرح البردۃ - ۲- الحساب - ۳- المنطق -

ابن رُشد، ابو الولید، محمّد بن احمد (Averroes) **(علّامہ)**

[خطبات : ۶، ۱۶۹، ۱۷۰]

(ولادت ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء - وفات ۹ صفر ۵۹۵ھ/۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء)

نامور اندلسی فلسفی اور طبیب، قرطبہ میں پیدا ہوا - اس کا

باپ اور دادا قرطبہ میں قاضی تھے۔ ابن رشد نے قانون اور طب کی تعلیم قرطبہ میں حاصل کی۔ ۵۴۸ھ میں ابن الطفیل کی ترغیب پر مراکش گیا۔ ۵۶۵ھ میں اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا۔ دو سال بعد قرطبہ میں قاضی بنا۔ اسی زمانے میں ابن رشد نے اپنی اہم تصانیف لکھیں۔ ۵۷۸ھ میں سلطان ابو یعقوب یوسف الموحد نے اپنے طبیب کی حیثیت سے اسے مراکش بلا لیا۔ پھر وہاں سے قاضی القضاۃ بنا کر قرطبہ بھیج دیا۔ سلطان یوسف کے بعد یعقوب المنصور کا بھی مقرب رہا۔ لیکن علما کی مخالفت کے باعث زیر عتاب آ گیا۔ قرطبہ کے نزدیک لوسینا میں نظر بند رہنے کے بعد سلطان نے ۵۹۲ھ/۱۱۹۵ء میں اسے مراکش بلا لیا، ابن رشد وہاں عزت کے ساتھ رہا اور وہیں انتقال ہوا۔ ابن رشد فلسفہ یونان سے بہت متاثر تھا۔ اس نے کوئی نیا فلسفہ تو پیش نہیں کیا لیکن فلسفہ یونان کے ناقدانہ تجزیے اور تشریحات کی وجہ سے وہ مشہور ہے۔ خصوصاً ارسطو کی شرحیں لکھیں جس کی وجہ سے یورپ کے عیسائی اور یہودی علما اس سے بہت متاثر ہوئے۔ ابن رشد نے فلکیات، گرامر، فقہ، ادویات، حکمت و منطق پر متعدد تصانیف لکھیں۔ اس کی بہت سی کتابیں ضائع ہو چکی ہیں۔ باقی کتب میں سے چند کے نام یہ ہیں:

۱۔ تہافت التہافت۔ (غزالی کی تہافت الفلاسفہ کے جواب میں)

۲۔ بوطیقا اور ریطوریقا (ارسطو) کی شرحیں۔

۳۔ مابعدالطبیعیات (ارسطو) کی شرح۔

۴۔ فصل المقال (مذہب اور فلسفے کی تطبیق)

۵۔ الکلیات (فن طب)

۶۔ کتاب السیاست (افلاطون کی ری پبلک کی شرح)

ابن صیّاد (ابن صائد، عبداللہ) [خطبات : ۲۴، ۲۵، ۱۹۵]

عہد نبوی ؐ میں مدینہ کا ایک وارفتہ طبع یہودی نوجوان، یہودی کاہنوں کے زیر اثر رہا ۔ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے چند صحابہ رضؓ کے ہمراہ، جب ابن صیاد (سن بلوغ کے قریب) بچوں کے درمیان کھیل رہا تھا ، اس کی وجدانی کیفیتوں کو آزمانے کے لیے اس سے کچھ سوال پوچھے۔ پھر ایک بار جب وہ اپنے گھر کے باہر لیٹا ہوا خود کلامی میں مصروف تھا حضور ؐ درختوں کی اوٹ لے کر اس کے قریب ہوئے لیکن ابن صیاد کی ماں نے اسے باخبر کر دیا اور وہ خاموش ہو گیا۔ بعض صحابہ رضؓ نے اسے دجّال کہا لیکن حضور ؐ نے دَجّال کی نشانی بتا کر اس کی تردید فرما دی ۔ کہا جاتا ہے کہ ابن صیاد بعد میں مسلمان ہو گیا تھا اور اس نے حج بھی کیا اور جہاد میں بھی حصہ لیا ۔ ایک قول کے مطابق اس نے مدینہ میں وفات پائی ۔ دوسرے قول کے مطابق یوم الحَرّۃ کے موقع پر وہ مفقود الخبر ہو گیا تھا ۔ یہ واقعہ ٦٣ ہجری کا ہے ۔ یعنی ابن صیاد ٦٣ھ تک زندہ رہا ، اس لحاظ سے اس کی عمر تقریباً ستر سال ہوئی ۔

ابن العربی، شیخ ابو بکر محی الدین محمد ابن علی (المعروف بہ شیخ الاکبر) [خطبات : ۱۱۱، ۲۸۱]

[۱۷ رمضان ٥٦٠ھ/۲۸ جولائی ١١٦٥ء - ربیع الثانی ٦٣٨ھ/اکتوبر ۱۲۴۰ء]

اندلس کے مشہور صوفی فلسفی، مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ ٥٦٨ھ میں اشبیلیہ آ گئے جہاں تیس سال رہے اور حدیث و فقہ کی تعلیم حاصل کی ۔ ٥٩٠ھ میں تونس بھی گئے ۔ ٥٩٨ھ میں بلاد مشرق کا رخ کیا جہاں سے پھر واپس اندلس نہیں آئے ۔ مکہ میں فریضہ حج ادا کیا ۔ پھر بغداد، حلب، موصل، ایشیائے کوچک کی سیاحت کرنے

ہوئے دمشق گئے اور وہیں مقیم ہوگئے ۔ دمشق ہی میں ان کا انتقال ہوا ۔ ابن عربی نے فلسفہ وحدت الوجود کو اسلامی تصوف کے رنگ میں پیش کیا ۔ ان کی مساعی سے اس مسئلہ سے متعلق "نو افلاطونیت" کے اصول اسلامی تعلیمات میں اس طرح گھل مل گئے کہ کوئی امتیاز باقی نہ رہا ۔ اسی لیے ان کی شخصیت متنازع فیہ بنی ۔ بعض لوگ انہیں ولی کامل جانتے ہیں اور بعض انہیں ملحد خیال کرتے ہیں۔ ابن عربی نے انسان کامل کا نظریہ بھی پیش کیا ۔ ابن عربی نے خود وفات سے چھ سال پیشتر اپنی تصانیف کی تعداد ڈھائی سو بتائی ہے ۔ پختہ فکر کی نمائندہ کتابیں انہوں نے آخری زمانے میں بلاد مشرق میں لکھیں ۔ انہی میں ان کی مندرجہ ذیل مشہور تصانیف شامل ہیں :

۱۔ الفتوحات المکیہ فی معرفت الاسرار المالکیة و المکیة

۲۔ فصوص الحکم ۔ ۳۔ مفاتیح الغیب ۴۔ تنزلات ۔

ابن مسکویہ، ابو علی، احمد بن محمّد بن یعقوب

[خطبات : ۱۸۳، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۷]

(۳۳۰ھ/۹۴۲ء ؟ ۔ ۹ صفر ۴۲۱ھ/۱۶ فروری ۱۰۳۰ء)

مؤرخ، فلسفی ۔ ولادت کا سنہ متعین نہیں ۔ جوانی میں وزیرالمہلبی (وفات ۳۵۲ھ) کا ملازم تھا ۔ پھر آل بویہ کے وزیر ابن العمید (وفات ۳۶۰ھ) کا ملازم رہا ۔ ۳۶۶ھ میں دیلمی سلطان عضدالدولہ کے کتب خانے کا منصرم بنا اور آل بویہ کے دربار میں اہم مراتب حاصل کیے ۔ طویل عمر پا کر اصفہان میں فوت ہوا ۔

ابن مسکویہ پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے انسان کے مبدا و مصدر کے بارے میں ایک واضح اور متعدد پہلوؤں سے جدید نظریہ پیش کیا ۔ اس نے جاحظ کے نظریہ (حیوانی ارتقا) کو باقاعدہ اور مرتب نظرئیے کی شکل دی اور پھر الٰہیات میں اپنی تالیف "الفوز الاصغر"

میں اس سے کام لے کر انسانی ارتقا کی نوعیت بیان کی۔ ابن مسکویہ کے خیال میں "ہر ہستی کے اندر ایک شوق ہے جو اسے مجبور کرتا ہے کہ اپنے کمال کی طرف حرکت کرے۔ یہی حرکت خیر و فضیلت ہے۔ انسان کا کمال چونکہ انسانیت میں ہے جو حیوانات میں موجود نہیں، لہٰذا انسان کی فضیلت اسی میں ہے کہ اس مرتبے کو حاصل کرے"۔

ابن مسکویہ کی چند تصانیف کے نام یہ ہیں:

۱۔ تجارب الامم و تعاقب الھمم۔

۲۔ کتاب آداب العرب و الفرس۔

۳۔ تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق۔

۴۔ الفوز الاصغر۔

ابن الہیثم، ابو علی الحسن (Alhazen) [خطبات: ۱۹۹]

(۳۵۴ھ/۹۶۵ء - ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء قریباً)

ماہر طبیعیات و بصریات، ریاضی و ہیت و طب کا عالم (یورپ میں Alhazen کے نام سے مشہور ہے) بصرہ میں پیدا ہوا۔ بصرہ و بغداد میں تعلیم حاصل کی۔ فاطمی خلیفہ الحاکم کے بلاوے پر مصر گیا اور وہاں جا کر نیل پر بند باندھنے کا منصوبہ بنایا لیکن اسوان کے قریب دریا کا معائنہ کرکے اس کا خیال چھوڑ دیا۔ اس ناکامی کا اسے بہت صدمہ تھا۔ اس نے ارسطو اور جالینوس کی شرحیں بھی لکھیں۔ ابن ہیثم نے ریاضیات، ہیت، طبیعیات، فلسفہ، طب وغیرہ علوم پر تقریباً دو سو کتابیں لکھیں۔ بصریات پر اس کی تحقیقات سے اہل مغرب بہت متاثر ہوئے۔ راجر بیکن سے لے کر کپلر تک سب نے اس سے استفادہ کیا۔ تصانیف:

۱۔ کتاب المناظر یا تنقیح المناظر (Optics)۔

۲- فی المرایا المحرقہ بالقطوع -
۳- فی مساحۃ المجسم المکافی -
۴- مقالۃ فی الضوء -
۵- رسائل موسومہ فی المکان (فی اصول المساحۃ)

ابو حنیفہ، النعمان بن ثابت، امام اعظم [خطبات : ۲٦٦، ۲۷۲، ۲۷۳]
(ولادت ، تقریباً ۸۰ھ/٦۹۹ء- وفات ۱۵۰ھ/۷٦۷ء بغداد)

بہت بڑے عالم دین، بانی فقہ حنفی - ان کے دادا (اسلامی نام نعمان) کابل کے رہنے والے تھے- امام ابو حنیفہ کوفہ میں کپڑے کی تجارت کرتے تھے- تابعین میں سے تھے- انہوں نے انس رض بن مالک (۹۳ھ) کو دیکھا تھا - حمّاد (م ۱۲۰ھ) کے درس میں شریک رہے تھے - حمّاد کی وفات کے بعد ابو حنیفہ کوفے میں فقہ اسلامی پر سب سے ممتاز سند تھے- خلیفہ منصور نے انہیں منصب قضا پر مامور کرنا چاہا لیکن وہ بوجوہ آمادہ نہ ہوئے جس پر ۱۴٦ھ میں قید کر دئیے گئے- بحالت اسیری بغداد میں فوت ہوئے - امام ابو حنیفہ نے آثار اور فقہ فی الحدیث کے لیے ایک مقیاس صحیح (رائے) پیدا کرکے ایک لازوال علمی کارنامہ انجام دیا - انہوں نے فقہ اسلامی کی تدوین کے لیے اپنے شاگردوں میں سے چالیس نامور اشخاص منتخب کیے جن میں امام ابو یوسف اور امام زفر شامل تھے - فقہ کے اس علمی ادارے نے حضرت امام صاحب کی رہنمائی میں تیس برس کام کرکے فقہ حنفی کی تدوین کی - انہوں نے قریباً بارہ لاکھ نوے ہزار مسائل مدون کیے - امام ابو حنیفہ نے جو اصول تحقیق وضع کیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :

"میں کتاب اللہ سے اخذ کرتا ہوں - اگر وہاں کوئی مسئلہ مجھے نہیں ملتا تو سنت رسول ص سے لیتا ہوں اور جب وہاں بھی نہ ملے تو صحابہ رض میں سے کسی کا قول مان لیتا ہوں اور ان کا

قول چھوڑ کر دوسروں کا قول نہیں لیتا اور جب معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین اور عطا پر آ جائے، تو یہ لوگ مجتہد تھے، اس وقت میں بھی انہیں لوگوں کی طرح اجتہاد کرتا ہوں"

فقہ حنفی عباسیوں کے دور میں (ہارون الرشید کے عہد سے) قانون سلطنت تھی - سلجوقی، غزنوی، زنگی، ایوبی سب سلاطین اسی قانون کے پیروکار تھے - تاتاریوں کے سیلاب کے بعد جو بڑے خاندان آل تیمور، آل عثمان برسراقتدار آئے وہ بھی اسی کے تابع تھے -

ابو ہاشم، عبدالسلام [خطبات : ۱۰۳]

(وفات ۳۲۱ھ/۹۳۳ء)

مشہور معتزلی عالم ابو علی محمد بن عبدالوہاب الجبائی (۲۳۵-۳۰۳ھ) کے فرزند اور شاگرد، جن کے دوسرے نامور شاگرد ابوالحسن الاشعری تھے جو اشاعرہ کے بانی ہیں - ابو ہاشم متاخر معتزلہ میں سے تھے - وہ ایک دبستان (بصرہ) کے بانی تھے جس کے پیرو بہشمیہ کہلاتے تھے - ابو ہاشم کی تصانیف باقی نہیں رہیں - ان کی شہرت زیادہ تر ان کے نظریات "احوال" پر مبنی ہے - یہ ایک قسم کی تصور کیشی (Canceptualism) ہے جس کا اثر ایک طرف فلسفے پر ہوا اور دوسری طرف علم کلام پر - وہ "صفات الٰہی کے ذات الٰہی میں مضمر ہونے کے احوال کو ہمارے نفس میں تصورات کے دخول کے احوال سے مشابہ قرار دیتے ہیں" -

ابو ہریرہؓ عمیر بن عامر [خطبات : ۲۳۰]

(وفات ۵۸، ۵۹ھ کے مابین)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابی، احادیث کے ایک اہم راوی - پہلے نام عبدالشمس تھا - اسلام لانے کے بعد عمیر، عبداللہ یا

عبدالرحمٰن کردیا گیا لیکن مشہور ابوہریرہ ہیں ۔ ابوہریرہ اس لیے کہتے ہیں کہ اپنے قبیلے کی بکریاں چراتے وقت اپنے ساتھ ایک بلی کا بچہ دل بہلانے کے لیے رکھتے تھے ۔ ۷ھ/ ۶۲۹ء میں ابوہریرہؓ یمن سے حضورؐ کی ملاقات کے لیے خیبر پہنچے (جنگ خیبر کے موقع پر) اس وقت ان کی عمر تیس سال سے کچھ اوپر تھی ۔ قبول اسلام کے بعد وہ حضورؐ کی صحبت میں رہے ۔ ان کا شمار اصحاب صفہ میں ہوتا ہے ۔ حضرت عمرؓ نے انہیں بحرین کا عامل مقرر کیا مگر بعد میں معزول کر دیا اور مال و اسباب ضبط کر کے بیت المال میں داخل کر دیا ۔ پھر منصب پر بحال کرنا چاہا تو انہوں نے انکار کر دیا ۔ ابو ہریرہؓ اپنے زہد و تقویٰ اور ظرافت طبع کے لیے مشہور ہیں ۔ انہوں نے ۷۸ سال کی عمر میں وفات پائی ۔ بہت سی احادیث کے راوی ہیں ۔ چونکہ حضورؐ کے وصال تک آخری چار سال ابو ہریرہؓ نے صحبت نبویؐ ہی میں گزارے تھے اس لیے وہ احادیث کے ایک اہم ماخذ ہیں ۔ ہزاروں احادیث ان سے مروی بتائی جاتی ہیں جن میں سے ۳۲۵ متفق الیہ ہیں ۔

احمد بن حنبل، امام [خطبات : ۲۶۶]

(ربیع الثانی ۱۶۴ھ/دسمبر ۷۸۰ء ۔ ربیع الاول ۲۴۱ھ/جولائی ۸۵۵ء)

بہت بڑے عالم دین، فقیہ، محدث، فقہ حنبلی کے بانی ۔ بغداد میں پیدا ہوئے ۔ نسلاً عرب تھے ، بنوشیبان سے تعلق رکھتے تھے ۔ خاندان بصرے میں آباد ہو گیا تھا ۔ ان کے دادا حنبل بن ہلال بنی امیہ کی طرف سے سرخس کے والی تھے ۔ والد محمد بن حنبل لشکر اسلام کے ساتھ خراسان میں تھے ۔ تین سال کی عمر تھی کہ والد کا انتقال ہو گیا ۔ بغداد میں علم لغت ، فقہ ، حدیث کی تعلیم پانے کے بعد عراق ، حجاز ، یمن، شام کے سفر کیے اور اپنے آپ کو مطالعہ حدیث کے لیے وقف

کر دیا - پانچ مرتبہ فریضہ حج ادا کیا - امام شافعی سے بھی ملے اور قاضی ابو یوسف کے درس میں بھی شریک ہوئے - المامون کے عہد میں معتزلہ کو سرکاری حمایت حاصل تھی اور یہیں سے حضرت امام حنبل کی آزمائش و ابتلا کا دور شروع ہوا - انہوں نے خلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے سختی سے انکار کیا - انہیں پابہ زنجیر کرکے مامون کے پاس طرسوس روانہ کیا گیا - لیکن ابھی وہ راہ ہی میں تھے کہ مامون کا انتقال ہوگیا - انہیں بغداد واپس بھیج دیا گیا اور یاسریہ کے قید خانے میں ڈال دئیے گئے - خلیفہ معتصم احتساب کو ختم کرنا چاہتا تھا لیکن معتزلی قاضی احمد بن ابی داؤد نے منع کیا کہ اس طرح حکومت کی سبکی ہوگی - امام احمد حنبل کو رمضان ۲۱۹ھ میں خلیفہ کے سامنے پیش کیا گیا لیکن آپ نے پھر خلق قرآن کے مسئلے سے انکار کیا - اس پر آپ کو زد و کوب کیا گیا - آپ دو سال زندان میں رہے، پھر گھر میں گوشہ نشین رہے - واثق باللہ کی تخت نشینی کے بعد ۲۲۷ھ میں حدیث کا درس دینا شروع کیا لیکن پھر بند کر دیا - ۲۳۲ھ میں المتوکل باللہ خلیفہ ہوئے اور سنی مذہب سرکاری طور پر اختیار کر لیا گیا تو امام صاحب نے باقاعدہ تدریس کا سلسلہ شروع کیا - خلیفہ اور امام صاحب کے درمیان نامہ و پیام بھی ہوا - ۲۳۷ھ میں خلیفہ نے آپ کو سامرا بلایا اور شہزادہ المعتز کو حدیث پڑھانے پر مامور کرنا چاہا لیکن ضعیفی کی وجہ سے آپ نے معذوری ظاہر کر دی -

احمد، شیخ احمد سرہندی، مجدد الف ثانی، امام ربانی، ابو البرکات، بدر الدین نقشبندی [خطبات : ۲۹۸ - ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۶]

(۱۴ شوال ۹۷۱ھ/۱۵۶۴ء - ۲۸ صفر ۱۰۳۴ھ/۱۰ دسمبر ۱۶۲۴ء)

عالم دین، مجدد، بانی سلسلہ مجددیہ - سرہند میں پیدا ہوئے -

ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی - قرآن مجید حفظ کیا، حدیث ، فقہ، تفسیر، عربی ادبیات کا مطالعہ کیا - سیالکوٹ ، لاہور ، رہتاس ، جونپور، اکبر آباد آگرہ مختلف شہروں میں تحصیل علم کے لیے گئے- آگرے میں ابوالفضل اور فیضی سے بھی مسائل علم و حکمت پر گفتگو کی اور اکبری عہد کے حالات کا مشاہدہ کرتے رہے- والد کے بلانے پر آگرہ سے سرہند آئے اور شادی کی - سہروردیہ ، قادریہ ، چشتیہ طریقے میں داخل ہوئے لیکن کلی اطمینان حاصل نہ ہوا - ۱۰۰۸ھ میں حج کے لیے روانہ ہوئے- دہلی میں خواجہ باقی باللہ نقشبندی سے ملے - ان کی صحبت میں بے اطمینانی دور ہوئی - بیعت کی اور ان کے ارشاد پر واپس سرہند چلے گئے اور ارشاد و ہدایت کی ابتدا کی - خواجہ صاحب کی دعوت پر ایک بار پھر دہلی گئے اور چند ماہ ان کی صحبت میں رہ کر اکتساب فیض کیا - مرشد سے پھر دوبارہ ملنا نہیں ہوا - شیخ احمد کے جذب و شوق، اتباع شریعت اور اور حمیت دینی سے خواجہ باقی باللہ بھی متاثر ہوئے - شیخ احمد کی تحریک اقامت دین کا سلسلہ اندرون اور بیرون ملک پھیل گیا تھا - مغل افواج میں بھی اس کے اثرات جا پہنچے تھے - بعض مخالفین کے بھکانے پر جہانگیر نے ۱۰۲۸ھ میں انہیں آگرے بلایا، دربار میں ان سے بے ادبی سے پیش آیا اور قلعہ گوالیار میں نظر بند کر دیا - شیخ نے قید و بند میں اپنے مراتب روحانی میں مزید ترقی کی - ایک سال میں جہانگیر اپنے کیے پر نادم ہوا ، رہائی کا حکم صادر کیا اور شیخ کا معتقد ہو گیا - خلعت عطا کر کے انہیں یہ اجازت دی کہ سرہند میں رہیں یا لشکر شاہی کے ساتھ رہیں - اپنی دعوت کے پیش نظر انہوں نے لشکر شاہی کے ساتھ رہنا پسند کیا - کئی مہمات میں بادشاہ کے ساتھ رہے - جہانگیر کی توجہ بھی اس طرف ہوئی کہ حکومت کے لیے

اتباع شریعت فرض ہے۔ اکبری عہد کے طور طریقوں کا ازالہ شروع ہو گیا۔ آخر عمر میں بادشاہ کی اجازت سے سرہند آ گئے اور وہیں فوت ہوئے۔

حضرت مجدد الف ثانی نے اتباع شریعت، احیائے سنت نبوی اور اقامت دین کے لیے بڑی ثابت قدمی اور عزم سے جد و جہد کی۔ آن کی دعوت مذہبی اور سیاسی دونوں اعتبار سے تاریخ میں فیصلہ کن اہمیت رکھتی ہے۔ اسلامی تعلیمات کی غلط تعبیر اور تصوف کی آڑ میں الحاد و زندقہ کے فتنے مسلمانوں میں پھیل رہے تھے، ان کا سد باب ہوا۔ اکبری حکومت کے ملحدانہ اقدامات اور نظریات سے حیات ملّی کو جو ضعف پہنچ رہا تھا، اس کی روک تھام ہوئی۔ شیخ احمد نے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر بھی کڑی تنقید کی اور وحدت الشہود کا نظریہ پیش کرکے اسلامی تصوف کے صحیح رنگ کو واضح کیا۔ آن کے نئے سلسلۂ ارشاد و ہدایت کو مجددی سلسلہ کہا جاتا ہے۔ حضرت مجدد کی تالیفات میں آن کے مکتوبات حقائق و معارف اور اسرار شریعت و طریقت کا خزینہ ہیں۔ تالیفات:

۱۔ مکتوبات امام (تین دفاتر۔ ۵۳۰ خطوط)۔

۲۔ رسالہ تہلیلیہ (مکتوبات کا ضمیمہ) ۳۔ المبدأ و المعاد

۴۔ معارف اللدنیہ ۵۔ مکاشفات غیبیہ ۶۔ رسالہ فی اثبات النبوۃ

اڈنگٹن، سر آرتھر سٹینلے، پروفیسر [خطبات: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۲۸۷]

(Eddington, Prof. Sir Arthur Stanley)

(۱۸ دسمبر ۱۸۸۲ء - ۲۲ نومبر ۱۹۴۴ء)

انگریز ماہر فلکیات، سائنس دان۔ کینڈل (Kendal) مورلینڈ میں پیدا ہوا۔ والد کینڈل سکول کا ہیڈ ماسٹر تھا۔ اوون کالج اور ٹرنٹی کالج کیمبرج میں تعلیم حاصل کی۔ اوون کالج سے ایم-ایس-سی

اور ٹرنٹی کالج سے ایم-اے کیا - ٹرنٹی کالج کیمبرج کے فیلو ۱۹۰۷ء،
گرین وچ رائل آبزرویٹری میں چیف اسسٹنٹ ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۳ء،
اسی زمانے سے کیمبرج یورنیورسٹی میں پروفیسر فلکیات، سائنس کی
تقریباً تمام اکیڈمیوں کے رکن - برسٹل ، لیڈز ، وائٹ واٹر سرینڈ
(جنوبی افریقہ) ، اڈنبرا، ڈرہم ، الہ آباد ، کلکتہ ، ہارورڈ یونیورسٹیوں
نے ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگریاں عطا کیں - ۱۹۳۰ء میں سر کا خطاب
ملا - ہیئت دان کی حیثیت سے اس کے خاص میدان اضافیت ، ارتقائے
کواکب اور حرکت کواکب تھے - پروفیسر اڈنگٹن کی شہرت
عام سائنس دان کی بجائے ایک فلسفی اور مذہبی مصنف کی وجہ سے
ہے - وہ کٹّر مذہبی آدمی تھے - نظریۂ اضافیت کو غیر سائنسی
لوگوں کے لیے قابل فہم بنانے میں اس کی کوششیں بہت اہم ہیں -
پروفیسر اڈنگٹن کی متعدد تصانیف میں سے چند کے نام درج ذیل ہیں :

1. Report on the Relativity Theory of Gravitation, 1918.
2. Space, Time and Gravitation, 1920.
3. The Mathematical Theory of Relativity, 1923.
4. The Internal Constitution of the Stars, 1926.
5. Stars and Atoms, 1927.
6. The Nature of the Physical World, 1928.
7. Science and the Unseen World, 1929.
8 The Expanding Universe, 1933.

ارسطو (Aristotle) [خطبات : ۶، ۹۱، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۱۶]
(۳۸۴ ق م - ۳۲۲ ق م)

یونانی فلسفی، سائنسدان - شاہ مقدونیہ کے طبیب کا فرزند -
ایتھنز میں افلاطون کا شاگرد ہوا - استاد کی وفات (۳۴۸ ق م) تک
اس کے ساتھ رہا - سکندر اعظم کا اتالیق اور پھر مشیر بنا -
ایتھنز میں دبستان مشائین (Peripatetic) قائم کیا - حیاتیات ،

علوم طبیعی، اخلاق، منطق، فلسفہ، سیاسیات، ادبیات وغیرہ پر متعدد تصانیف لکھیں۔

اشراقی [خطبات: ۱۹۸]

دیکھیے شہاب الدین سہروردی، شیخ مقتول۔

الیگزینڈر، پروفیسر (Alexander, Samuel)

[خطبات: ۱۱۳، ۲۱۰، ۲۱۱]

(۱۸۵۹ء-۱۹۳۸ء)

فلسفی، مولد آسٹریلیا، تعلیم آکسفورڈ میں حاصل کی۔ عینیت پسندی کی روایت میں تربیت پانے کے باوصف وہ اپنے زمانے کا حقیقت پسند فلسفی تھا۔ الیگزینڈر کئی سال تک مانچسٹر یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر رہا۔ اس کی اہم تالیف "زمان و مکان اور ذات خداوندی" (Space, Time and Deity) ۱۹۲۰ء میں شائع ہوئی۔

اوس پنسکی (Ouspensky) [خطبات: ۶۰-۶۲، ۲۰۵]

(۱۸۷۸ء-۱۹۴۷ء)

روسی مصنف، ماسکو میں پیدا ہوا۔ ریاضی، نیچرل سائنس اور آرٹ میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۱۳ء میں مصر، سیلون، ہندوستان کی سیاحت کی۔ پہلی جنگ عظیم شروع ہونے پر ماسکو واپس آیا۔ کمیونسٹ انقلاب پر اوس پنسکی روس سے ترک وطن کر کے استانبول چلا آیا۔ جنگ ختم ہونے کے بعد ۱۹۲۱ء میں انگلستان آگیا اور وہاں تصنیفی کام جاری رکھا۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران وہ امریکہ میں تھا۔ جنگ کے بعد واپس انگلینڈ آیا۔ اوس پنسکی کی تصانیف میں سائنسی تجربات کے ساتھ ساتھ روحانی اکتشافات بھی ملتے ہیں۔ اس کی تصنیف نظام ثالث Tertium Organum روسی سے

انگریزی میں (A key to The Enigmas of The World) ترجمہ ہو کر ۱۹۲۰ء میں چھپی - یہ تصنیف سائنسی تحقیق کے علاوہ ذاتی مشاہدات پر مبنی ہے - اس کتاب کے متعدد ایڈیشن چھپے - اس کتاب کے یہ دو ابواب (خطبات اقبال کے لحاظ سے) اہم ہیں :

Mathematics of the Infinite.

The Mystery of Time and Space.

دیگر قابل ذکر تصانیف یہ ہیں :

1. A New Moded of the Universe, 1931.
2. The Psychology of Man's Possible Evolution, 1950.

ایکرمان، جے-پی Eckermann, Johann Peter [خطبات : ۱۳]
(۲۱ ستمبر ۱۷۹۲ء - ۳ دسمبر ۱۸۵۴ء)

جرمن ادیب ، گوئٹے کا معاصر اور معتقد - ونسن (Winsen) میں پیدا ہوا - غربت کی وجہ سے معمولی تعلیم حاصل کرکے ۱۸۰۸ء میں کلرک بنا - رضا کار کے طور پر جنگ آزادی میں حصہ لیا - ملازمت کے ساتھ جرمن ادبیات کا بھی مطالعہ کرتا رہا - ۱۸۱۵ء میں فاتح فوج پر ایک طویل نظم لکھی - شلّر کے مطالعے کے بعد گوئٹے کی طرف متوجہ ہوا جو اس کا مثالی شاعر تھا - ۱۸۲۱ء میں اپنی نظموں کے مجموعہ Gedichte کی اشاعت کے بعد گوئٹے سے ملنے کی کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی - ۱۸۲۳ء میں خط کے ساتھ اپنا مسودہ Beytrage گوئٹے کی خدمت میں بھیجا - بعد ازاں پیدل چل کر ویمر پہنچا اور گوئٹے سے شرف ملاقات حاصل کیا اور اس ملاقات نے دائمی رفاقت کی صورت اختیار کرلی - ایکرمان گوئٹے کی وفات (۱۸۳۲ء) تک ۹ سال اس کی خدمت میں حاضر رہا - گوئٹے کے مشورے پر اس نے بڑا شاعر بننے کا خیال چھوڑ دیا اور گوئٹے کے

علمی معاون کی حیثیت سے اپنی زندگی اس کے لیے وقف کردی ۔ ۱۸۲۵ء میں گوئٹے نے جینا (Gena) یونیورسٹی سے اسے اعزازی ڈگری دلوادی ۔ ایکرمان کی تالیفات میں گوئٹے کی آخری زندگی کے شب و روز کی مکمل جھلک موجود ہے اس لیے ان تصانیف کو گوئٹے کے افکار و شخصیت کا آئینہ سمجھا جاتا ہے ۔

ایگنیز، نکولس (Aghanides, Nicolas Prodromou)
[خطبات : ۲۶۸، ۲۶۹]
(ولادت ۱۸۸۳ء — وفات ؟)

بی ۔ ایل استنبول سے کیا، پی ایچ ۔ ڈی کولمبیا یونیورسٹی سے، مسلمانوں کے مالیاتی امور پر تحقیق کی ۔ کولمبیا یونیورسٹی کی شائع کردہ تالیف : 1. Mohammadans Theories of Finance.

این، ملکہ Queen, Anne [خطبات : ۸۷، ۸۸]
(۱۴۵۶ء - ۱۴۸۵ء)

ملکۂ انگلستان ۔ ۱۴۷۴ء میں رچرڈ سوم کی ملکہ بنی ۔ ۱۴۸۳ء میں تخت نشین ہوئی اور دو سال بعد وفات پائی ۔

باقر، ملّا [خطبات : ۱۱۶]
(۱۰۳۷ھ - ۱۱۱۰ھ)

ملّا محمد باقر بن محمد تقی بن مقصود علی اصفہانی ملقب بہ "مجلسی" ۔ صفوی دور کا شیعہ عالم ۔

تالیفات : (عربی) بحارالانوار ۔ (فارسی) مرآت العقول، مسائل ہندسہ، مشکوٰۃ الانوار، حیوۃ القلوب، جلاء العیون، حق الیقین، اختیارات ایام، رسالہ ای در اوزان و مقادیر، شرح چہل حدیث ۔

الباقلانی، محمد بن الطیب بن جعفر [خطبات : ۱۰۳، ۲۴۴]
(۳۳۸ھ/۹۵۰ء - ۲۳ ذوالقعدہ ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء)

عالم دین، اشاعرہ کے ممتاز عالم ۔ مالکی مسلک رکھتے تھے ۔

ابن کثیر نے شافعی لکھا ہے ۔ بغداد کی جامع منصوریہ میں ان کا حلقۂ درس بہت وسیع تھا ۔ عضدالدولہ دیلمی کے دربار میں معتزلیوں سے کامیاب مناظرے کیے ۔ قسطنطنیہ میں شاہ روم کے دربار میں سفیر بن کر گئے اور وہاں عیسائی پادریوں سے مناظرے کیے ۔ الباقلانی نے مقدمات عقلیہ وضع کیے اور امام الاشعری کی بحثوں کو مرتب کیا ۔ اثبات توحید کے لیے عقلی دلائل قائم کیے ۔ امام ابن تیمیہ انہیں اشاعرہ میں افضل المتکلمین قرار دیتے ہیں ۔ تصانیف :

۱۔ اعجاز القرآن

۲۔ التمہید فی الرد علی الملاحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج

۳۔ کتاب الانصاف فی اسباب الخلاف

۴۔ کتاب البیان عن الفرق بین المعجزات و الکرامات

۵۔ کتاب الاصول الکبیر فی الفقہ

بایزید (ابو یزید) بسطامی، طیفور بن عیسیٰ بن سروشان

[خطبات : ۱۰۰، ۱۶۶]

(وفات : ۲۶۱ھ/۸۷۴ء یا ۲۶۴ھ/۸۷۷ء)

مشہور مسلمان صوفی ۔ زندگی کا بیشتر حصہ ولایت قومس کے شہر بسطام میں گزارا، اور وہیں فوت ہوئے ۔ کتاب کوئی نہیں لکھی ۔ تقریباً پانچ سو اقوال نقل کیے جاتے ہیں ۔ آن کے اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ وحدت الوجود کے صوفیانہ خیالات کی انتہا تک پہنچ گئے تھے ۔

بخاری، امام ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل [خطبات : ۴۳]

(۱۳ شوال ۱۹۴ھ/۸۰۹ء ۔ یکم شوال ۲۵۶ھ/۳۱ اگست ۸۷۰ء)

بہت بڑے محدث، عالم دین ۔ بخارا میں پیدا ہوئے ۔ ایرانی الاصل تھے ۔ والد بچپن میں فوت ہوگئے ۔ والدہ نے تربیت کی ۔ ابتدائی تعلیم

بخارا میں حاصل کی۔ ذہانت اور حافظے میں ضربُ المثل تھے۔ تحصیل علم کی خاطر عراق، شام، مصر، جزیرہ، حجاز کے سفر کیے۔ حجاز میں چھ سال مقیم رہے۔ بغداد اور کوفے میں اکثر آتے جاتے رہے۔ امام بخاری نے سولہ سال کی مدت میں بخاری شریف کو کتابی صورت میں مکمل کیا۔ یہ کام انہوں نے اکثر حرم پاک میں اور مسجد نبوی کے منبر و محراب کے درمیان بیٹھ کر انجام دیا۔ انہوں نے الجامع الصحیح میں احادیث نبوی کے مختلف حصوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے مختلف عنوانات کے تحت بیان فرمایا۔ کہا جاتا ہے کہ امام صاحب نے حضورؐ کو خواب میں دیکھا۔ وہ پنکھا لیے حضورؐ کے رخ انور سے مکھیاں آڑا رہے تھے۔ اس خواب کی تعبیر یہ کی گئی کہ امام بخاری احادیث نبوی کی چھان بین کر کے صحیح احادیث کو مرتب کریں گے۔ صحاح ستہ میں بخاری شریف کو اولیت حاصل ہے۔ یہ کتاب تیار کر کے آپ نے امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی اور یحیٰی بن معین کے سامنے پیش کی۔ سب نے اسے بنظرِ استحسان دیکھا اور اس کی صحت کی گواہی دی۔ امام بخاری کچھ عرصہ نیشاپور میں رہے۔ پھر بخارا چلے گئے۔ حاکم بخارا کے ناراض ہو جانے پر سمرقند کے قریب خرتنک میں آخری وقت تک مقیم رہے۔ وہیں فوت ہوئے۔ عیدالفطر کے روز تدفین ہوئی۔

حضرت امام بخاری کی بیس پچیس کتابوں کے نام ملتے ہیں جن میں سے کچھ طبع ہو چکی ہیں۔

۱۔ الجامع الصحیح المسندس حدیث رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم و سننہ و ایامہ (بخاری شریف یا صحیح بخاری)
۲۔ التاریخ الکبیر (چالیس ہزار راویوں کے حالات بحروف تہجی)
۳۔ التاریخ الصغیر (اسماء الرجال پر مختصر لیکن مستند کتاب)

۴- کتاب الکنٰی

۵- کتاب الضعفاء الصغیر -

۶- کتاب خلق افعال العباد

۷- کتاب الادب المفرد

۸- قضایا الصحابة و التابعین

براڈ ، سی-ڈی (Broad, Charlie Dunbar) [خطبات : ۸۸]

(۳۰ دسمبر ۱۸۸۷ء - ۱۹۷۱ء)

انگریز فلسفی - لندن میں پیدا ہوا - ۱۹۳۳ء میں کیمبرج میں پروفیسر ہوا، ۱۹۳۵ء میں فزیکل ریسرچ سوسائٹی کا صدر بنا -

1. Perception, Physics and Reality, 1914.
2. The Mind and its Place in Nature.

براؤننگ، رابرٹ (Browning, Robert) [خطبات : ۱۲۳]

(۷ مئی ۱۸۱۲ء / ۱۲ دسمبر ۱۸۸۹ء)

انگریز شاعر - کیمبرویل (Camberwell) میں پیدا ہوا - ۱۷ سال کی عمر میں شاعری کا آغاز ہوا - ۱۸۶۸ء میں "دی رنگ اینڈ دی بک" کی اشاعت کے بعد مشہور ہوا - ۱۸۳۴ء، ۱۸۳۸ء، ۱۸۴۴ء میں اٹلی گیا - اس سفر سے اس کے اندر بڑی تبدیلی آئی - ۱۸۴۶ء میں الزبتھ بیرٹ سے شادی کی - ۱۸۴۹ء میں ماں کا اور ۱۸۶۱ء میں بیوی کا انتقال ہوا جو براؤننگ کے لیے غم کا باعث ہوا - لیکن آلام کو برداشت کرنے کا اس میں بڑا حوصلہ تھا - اس کا دل غمگین تھا لیکن سوسائٹی سے اس کا رابطہ ایک پُرامید انسان کا تھا - براؤننگ کی گہری رجائیت پسندی اور زندہ رہنے کا عزم اس کی شاعری کی نمایاں خصوصیات ہیں -

برکلے، جارج (Berkeley, George) [خطبات: ۳۹، ۵۰، ۵۲]
(۱۲ مارچ ۱۶۸۵ء / ۱۴ جنوری ۱۷۵۳ء)

آئرش فلسفی، ولیم برکلے کا فرزند۔ آئرلینڈ میں پیدا ہوا۔ سکول کی تعلیم کے بعد ٹرنٹی کالج ڈبلن میں ۱۷۰۰ء سے ۱۷۱۳ء تک طالب علم، سکالر اور ٹیوٹر کی حیثیت سے رہا۔ ۱۷۱۳ء سے ۱۷۲۱ء تک فرانس اور اٹلی میں رہا۔ یہ عرصہ برکلے کے سوچ بچار کا تھا۔ ۱۷۱۰ء میں اس نے "Principles of Human Knowledge" لکھی۔ وہ دس سال تک برموده (Bermuda) امریکہ میں کالج قائم کرنے کی مسلسل کوشش کرتا رہا جس میں ناکامی ہوئی۔ بعد میں کیلے فورنیا یونیورسٹی اسی کے نام پر بنی۔ برکلے ۱۷۳۲ - ۱۷۳۴ء میں لندن میں رہا۔ پھر بشپ آف Cloyne (آئرلینڈ) بنا جہاں ۱۷۵۲ء تک رہا۔ آخری چند ماہ آکسفورڈ میں گزارے۔ برکلے کے افکار کی بنیاد غیر مادی مفروضات پر ہے۔ یعنی صرف انسان کا وجود حقیقی ہے باقی اشیائے خارجی کی نوعیت یہ نہیں۔ برکلے کے نزدیک انسانی شعور سے باہر مادہ کی کائنات کا کوئی وجود نہیں، اس لیے جو چیز حقیقتاً موجود ہے وہ شعور ہے نہ کہ مادہ۔ برکلے اپنے نظریہ کی روشنی میں ایک غیر فانی ابدی شعور کی ہستی کو ثابت کرنے کے لیے یوں دلیل قائم کرتا ہے:

"آسمان کے تمام ستارے اور زمین کی تمام چیزیں مختصر یہ کہ وہ تمام اشیاء جو اس کائنات کی ترکیب میں حصہ لیتی ہیں شعور کے بغیر کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اگر میں ان کا احساس نہ کروں یا اگر وہ میرے یا کسی اور مخلوق ہستی کے شعور کے اندر موجود نہ ہوں تو پھر یا تو ان کا کوئی وجود ہی نہیں یا ان کا وجود کسی ابدی شعور کے علم میں ہے"۔

برگساں، ہنری (Bergson, Henri)

[خطبات : ۴، ۵۵، ۶۰، ۷۱-۷۳، ۷۹-۸۳، ۸۵، ۹۲، ۹۵، ۱۲۱، ۲۱۷]

(۱۲ اکتوبر ۱۸۵۹ء / ۴ جنوری ۱۹۴۱ء)

فرانسیسی فلسفی۔ پیرس میں پیدا ہوا۔ اصلاً آئرش یہودی تھا۔ حصول تعلیم کے بعد معلمی کا پیشہ اختیار کیا۔ ۱۸۸۹ء میں یونیورسٹی آف پیرس میں ڈاکٹریٹ کے لیے دو مقالات پیش کیے۔ ۱۹۰۰ء میں کالج ڈی فرانس میں گریک فلاسفی اور ماڈرن فلاسفی کا استاد رہا۔ ۱۹۰۳ء میں اکیڈمی آف مورل اینڈ پولیٹکل کا رکن بنا اور نو سال کے بعد وہ اس کا صدر مقرر ہوا۔ ۱۹۰۷ء میں برگساں کی تالیف Creative Evolution چھپی اور اس سے اس کی عالمی شہرت کا آغاز ہوا۔ اس کے تراجم بہت سی زبانوں میں ہوئے اور اس پر علمی بحثیں ہوئیں۔ ۱۹۱۱ء میں برگساں نے آکسفورڈ اور برمنگھم کی یونیورسٹیوں، ۱۹۱۲ء میں لندن یونیورسٹی اور ۱۹۱۳ء میں کولمبیا یونیورسٹی میں خطبات دئیے۔ ۱۹۱۴ء میں وہ فرنچ اکیڈمی کا رکن منتخب ہوا۔ ۱۹۲۱ء میں سبکدوش ہو کر برگساں صرف تصنیف و تالیف میں مصروف ہو گئے۔ ۱۹۲۷ء میں انہیں نوبل پرائز ملا۔

برگساں نے فلسفۂ تغیّرِ زماں پیش کیا۔ اُس کے نزدیک "تغیر زمانہ ہے اور زمانہ تغیر" برگساں کے تصور زماں کے مطابق زمانہ دو طرح کا ہے، زمان مکانی اور زمان حقیقی (خالص)۔ انائے فعال کا تعلق زمان مکانی سے ہے اور یہ روز و شب اور ماہ و سال میں منقسم ہے۔ انائے بصیر کا تعلق زمان خالص سے ہے اور یہ ایک آن واحد ہے جس کا مشاہدہ وجدان کے ذریعے ممکن ہے۔ برگساں کے نزدیک "وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے"۔

برگساں کے اپنے قول کے مطابق اس کی بہترین تصانیف تین ہیں اور یہی تصانیف برگساں کے افکار کا ماحصل اور وجدان کے دبستان فکر کی نمائندہ ہیں :

1. Time and Free Will, 1889.
2. Matter and Memory, 1896.
3. Creative Evolution, 1907.

بریڈلے، ایف - ایچ (Bradley, Francis Herbert)

[خطبات : ۱۳۶-۱۳۸]

(۳۰ جنوری ۱۸۴۶ء/ ۱۸ ستمبر ۱۹۲۴)

انگریز فلسفی - گلاسبری، جنوبی ویلز میں پیدا ہوا - چیاٹن ہام اور مارلبرو میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد یونیورسٹی کالج آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی - ۱۸۷۶ء میں مرتان (Merton) کالج کی فیلوشپ ملی - وفات تک وہیں رہا - بریڈلے نے عینیت مطاق (Absolute idealism) کا نظریہ پیش کیا -

حقیقت اور شہود : Appearance and Reality (1893)

اس کا خاص تصنیفی کارنامہ ہے - دیگر تالیفات :

1. Presuppositions of Critical History, 1874.
2. Ethical Studies, 1876.
3. The Principles of Logic, 1883.
(جان سٹورٹ مل کے نظریات پر تنقید)
4. Essays on Truth and Reality, 1914.

بریفالٹ، رابرٹ (Briffault, Robert) [خطبات ۱۹۹، ۲۰۲]

(۱۸۷۶ء - ۱۱ دسمبر ۱۹۴۸ء)

انگریز ماہر بشریات (Anthropologist) ، فلسفی ، مورخ و ناول نگار - لندن میں پیدا ہوا - اس کا والد فریڈرک بریفالٹ فرانسیسی

تھا جس نے برطانوی شہریت اختیار کر لی تھی - رابرٹ بریفالٹ نے طب کی تعلیم حاصل کی - ۱۸ سال کی عمر میں ایم .بی .بی ایس کی ڈگری حاصل کر کے ۱۸۹۴ء میں نیوزی لینڈ میں پریکٹس شروع کی - پہلی جنگ عظیم میں رضا کار کی حیثیت سے فرانس، فلینڈرز، گیلی پولی کے محاذوں پر خدمات سرانجام دیں - جنگ کے بعد انگلستان آیا اور طب کے پیشے کو خیر باد کہہ کر عمرانی و معاشی مسائل پر توجہ کی - سوشل انتھرو پولوجی اس کا خاص میدان تھا - شروع میں اس کا رجحان بائیں بازو کی طرف تھا - ۱۹۳۰ء میں وہ پکّا کمیونسٹ بن گیا - بعد میں اسے کمیونزم سے نظریاتی اختلاف ہو گیا -

بریفالٹ نے "تشکیل انسانیت" The Making of Humanity ۱۹۱۹ء میں لکھی جس میں اندلس (ہسپانیہ) میں اسلامی دور حکومت میں علوم طبیعیہ کے سلسلے میں عربوں کی خدمات کو سراہا گیا ہے - بریفالٹ کے نزدیک جدید سائنس کا احیاء یورپ میں اس وقت ہوا جب اندلس کے راستے عربوں کے تجرباتی علوم پھیلے -

بریفالٹ کی متعدد تصانیف ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں :

1. Rational Evolution (a rewriting of the Making of Humanity) 1930.
2. The Collapse of Tradional Civilization, 1932.
3. Decline and Fall of the British Empire, 1938.

بطلمیوس (Ptolemy) [خطبات : ۲۰۴]

(تقریباً ۹۰ء - ۱۶۸ء)

یونانی حکیم، ماہر فلکیات - مصر میں پیدا ہوا - سکندریہ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی جہاں ارسطو کا کتاب خانہ اس کی وفات کے بعد ایتھنز سے منتقل کر دیا گیا تھا - بطلمیوس نے ارسطو

کی پیروی میں اپنا مشہور بطلیموسی نظام پیش کیا - اس کے نزدیک تمام اجرام فلکی ہماری زمین کے گرد دائروں میں حرکت کرتے ہیں -

بلوتسکی، مادام (Blavatsky, Madame, Helena Petrovna)
[خطبات : ۱۳۰]
(۱۸۳۱ء - ۸ مئی ۱۸۹۱ء)

تھیوسوفسٹ، تھیاسوفیکل سوسائٹی کی بانی - ایکاترنوسلاف (Ekaterinoslav) روس میں پیدا ہوئی - ۱۷ سال کی عمر میں نکیفور-وی بلوتسکی سے شادی ہوئی لیکن چند ماہ کے بعد علیحدگی ہو گئی - مادام بلوتسکی کئی سال تک مختلف ممالک کی سیاحت کرتی رہیں - ترکی، یونان، مصر، کینیڈا، ریاستہائے متحدہ امریکہ، جنوبی امریکہ، ہندوستان، جاوا کی سیاحت کرتی ہوئی ۱۸۵۶ء میں کچھ عرصہ تبت میں قیام کرکے روس چلی گئیں - ۱۸۶۸ء میں دوبارہ تبت آئیں - ۱۸۷۲ء میں مصر اور ۱۸۷۳ء میں امریکہ پہنچیں - ۱۸۷۵ء میں نیویارک میں تھیوسوفیکل سوسائٹی قائم کی جس کے مقاصد یہ قرار دئیے گئے (۱) رنگ، نسل اور عقیدے کے فرق کے باوجود ایک عالمگیر برادری کا قیام، (۲) فلسفہ، سائنس اور تقابل ادیان کے مطالعہ کی تحریک پیدا کرنا، (۳) انسان کی باطنی فطری صلاحیتوں کا مطالعہ و تحقیق - ۱۸۷۹ء میں مادام بلوتسکی ہندوستان آئیں اور ۱۸۸۳ء میں مدراس کے قریب ادیار (Adyar) میں سوسائٹی کا مستقل مرکز قائم کیا - ۱۸۸۵ء میں وہ جرمنی اور پھر لندن چلی گئیں جہاں سوسائٹی کا یورپی مرکز قائم کیا - ہندوستان میں مسز اینی بسنت ان کی جانشیں بنی - مادام بلوتسکی کی تالیفات :

1. Isis Unveiled, 2 vols, 1877.
2. The Secret Doctrine, 1888.

بیدل، میرزا عبدالقادر [خطبات : ۱۲، ۱۳]

(۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء - ۴ صفر ۱۱۳۳ھ/۵ دسمبر ۱۷۲۰ء)

فارسی شاعر، عارف - پٹنہ میں پیدا ہوئے - تورانی الاصل تھے - پیشۂ آبا سپہ گری تھا - والدین بچپن میں فوت ہو گئے تھے - چچا مرزا قلندر (م ۱۰۷٦ھ) نے پرورش کی - ان کی تربیت میں شیخ کمال نے بڑا حصہ لیا - ماموں مرزا ظریف (م۱۰۷۵ھ) سے تفسیر و حدیث پڑھی - جوان ہو کر سپہ گری میں شجاعت اور شاعری و تصوف میں کمال حاصل کیا - دہلی گئے تو وہاں کے مشاعروں میں شرکت کی - نواب عاقل خاں رازی اور ان کے داماد نواب شکراللہ خان سے راہ و رسم ہوئی - دونوں تصوف میں بڑی دسترس رکھتے تھے - بیدل پر ان کی صحبت میں تصوف کے اسرار و رموز منکشف ہوئے - ۱۰۹٦ھ تک مختلف شہروں میں سیر و سیاحت کرتے رہے - بعد میں دہلی میں مستقل اقامت اختیار کی - کئی امرا اور شہزادے ان کے ارادتمند تھے - ۱۱۳۱ھ میں فرخ سیر کے واقعہ قتل پر سادات بارہہ کے طرز عمل پر تنقید کرتے ہوئے تاریخ کہی "سادات بوے نمکحرامی کردند" اور لاہور آ گئے - سادات کے خاتمے پر دہلی گئے -

بیدل بلند حوصلہ، مستغنی اور درویش منش تھے - ان کی نظم و نثر میں دل پذیر حکیمانہ انداز ملتا ہے - انہوں نے ابن عربی کے فلسفۂ تنزلات کو بڑی فکری گہرائی اور زور بیان سے پیش کیا - بیدل کے کلام میں انسان کی عظمت کے بے پایاں امکانات اور اس کے جمال و جلال کو ثابت کرنے کے لیے حکیمانہ رجحان ملتا ہے - وہ ذات الہٰی سے از حد محبت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہی جذبۂ محبت انسان کے ارتقائے ذات کا اہم ذریعہ ہے - فلسفیانہ انداز تفکر کی وجہ سے بیدل کی غزلیات میں دقیق المعانی اشعار بھی ہیں -

مگر صاف اشعار حسن بیان اور بلند تخیل کا عمدہ نمونہ ہیں ۔ بیدل کے کلیات میں تقریباً ساٹھ ہزار اشعار غزلیات، چھ عدد مثنویات (۲۳ ہزار اشعار) ۱۹ قصائد نعت و منقبت میں، رباعیات (سات ہزار ابیات)، ۵۴ مخمسات، ترجیع بند اور ترکیب بند موجود ہیں ۔ نثر میں چہار عنصر اور رقعات شامل ہیں ۔

البیرونی، برہان الحق ابوالریحان محمد ابن احمد

[خطبات : ۱۹۸، ۲۰۴ - ۲۰۶، ۲۱۷]

(۳ ذوالحجہ ۳۶۲ھ/۴ دسمبر ۹۷۳ء - ۲ رجب ۴۴۰ھ/۱۱ ستمبر ۱۰۴۸ء)

ماہر فلکیات، ریاضی دان، جغرافیہ دان، مورخ؛ معدنیات، طبقات الارض اور خواص الادویہ کا عالم ۔ خوارزم کے شہر خیوا کے پاس کاث میں پیدا ہوا ۔ وہیں تعلیم پائی ۔ پہلے پچیس سال خوارزم شاہی کی خدمت میں گزارے ۔ ۳۸۵ھ میں محمد خوارزم شاہ اور محمد بن مامون کی جنگ کے بعد نقل مکانی کرکے جرجانیہ آنا پڑا ۔ تکالیف برداشت کیں ۔ ۳۸۷ھ میں طبرستان آکر مرزبان بن رستم کے دربار تک رسائی حاصل کی ۔ اپنی پہلی کتاب اسی امیر کے نام معنون کی مگر اسی سال یہاں سے رے پہنچا ۔ سات سال بعد اپنے آبائی وطن میں علی بن مامون کے دربار میں گیا ۔ ۴۰۷ھ میں یہ ملک سلطان محمود کے قبضے میں آگیا تو البیرونی ۴۵ سال کی عمر میں دربار غزنی میں آگیا ۔ یہاں سے البیرونی کی علمی زندگی کا زریں دور شروع ہوا ۔ وہ بارہ سال سے اوپر شاہی نگرانی میں ہندوستان میں رہا ۔ یہاں اس نے سنسکرت سیکھی اور ہندو تہذیب و تمدن اور علوم کا گہرا مطالعہ کرکے ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء میں کتاب الہند لکھی ۔ اس وقت سلطان محمود کا انتقال ہو چکا تھا ۔ قانون مسعودی فی الہیئتہ والنجوم لکھی ۔ البیرونی کی تصانیف کی تعداد پونے دو سو کے قریب ہے اور

یہ سب مختلف علوم و فنون پر ہیں - بیرونی نے یونانی فکر سے انحراف کیا - وہ پہلا شخص ہے جس نے جدید ریاضیات کے تصور تفاعل کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے خالص علمی نقطہ نظر سے ثابت کیا کہ کائنات کا یہ نظریہ کہ ہم اسے ایک وجود ساکن ٹھہرائیں بڑا ناقص ہے -

[خطبات : ۱۹۹]

بیکن، راجر Bacon, Roger

(۱۲۱۴ء؟/۱۲۹۴ء)

فلسفی - الچیسٹر (Ilchester) سومرسیٹ میں پیدا ہوا - ابتدائی زندگی کے حالات کم ملتے ہیں - ۱۲۳۰ء میں آکسفورڈ آیا - ۱۲۳۳ء میں ایم - اے کی ڈگری لی - مزید تعلیم کے لیے پیرس گیا، وہاں بھی ایم - اے کی ڈگری لی اور استاد بنا - ۱۲۵۰ء میں دوبارہ آکسفورڈ آیا - ۱۲۵۷ء میں اسے حکماً پیرس بھیجا گیا جہاں وہ تقریباً نظر بند رہا - ۱۲۶۷ء میں پوپ کلیمنٹ چہارم نے راجر بیکن کی علمی تحقیقات کی تفصیل منگوائی - بیکن نے طبیعی علوم کا انسائیکلوپیڈیا ترتیب دینا شروع کیا - ۱۲۷۷ء میں اسے حکماً تصنیفی کاموں سے روک دیا گیا اور وہ نان و نمک کا محتاج ہو گیا - یہ پابندی ۱۲۹۲ء تک رہی - اس کے بعد بیکن انگلستان چلا گیا اور دو سال بعد فوت ہوا -

کہا جاتا ہے راجر بیکن اندلس کے علمی مراکز سے بھی مستفید ہوا - یہ استفادہ اگر بلاواسطہ نہیں تھا تو بالواسطہ ضرور تھا کیونکہ اس زمانے میں مسلمان عربوں کی سرپرستی میں اندلس میں علم کی شمعیں روشن تھیں جبکہ بقیہ یورپ جہالت کی تاریکی میں ڈوبا ہوا تھا اور وہاں علمی تحقیق کو گناہ سمجھا جاتا تھا - راجر بیکن منطق، گرامر، ریاضی، طبیعیات (خصوصاً علم المرایا و المناظر "Optics") میں ماہر تھا - تجرباتی علوم کی یہ پہلی آواز تھی جو مسیحی یورپ میں بلند ہوئی تھی -

بیکن، سر فرانسس (Bacon, Sir Francis) [خطبات : ۱۹۹]

(۲۲ جنوری ۱۵۶۱ء - ۹ اپریل ۱۶۲۶ء)

انگریز فلسفی، ادیب - لندن میں پیدا ہوا - ٹرنٹی کالج کیمبرج میں تعلیم حاصل کی - ۱۵۸۲ء میں بار کا رکن بنا - ۱۵۸۴ء میں پارلیمان کا رکن بنا - لارڈ کیپر کی حیثیت سے ملکہ الزبتھ سے تنازعہ ہوا - ۱۶۰۳ء میں جیمز اوّل کے عہد میں سر کا خطاب ملا - ۱۶۰۷ء میں سولسٹر جنرل، ۱۶۱۳ء میں اٹارنی جنرل، ۱۶۱۶ء میں پریوی کونسلر، ۱۶۱۷ء میں لارڈ کیپر، پھر لارڈ چانسلر، ۱۶۱۸ء میں لارڈ ورلم (Verlam) بنا - آخری عمر میں زیر عتاب رہا - لارڈ بیکن اپنی تصانیف کی بدولت مشہور ہے جن میں اس نے استقرائی منطق سے کام لیا - وہ انگلستان میں تجرباتی علوم کا بانی کہا جاتا ہے -

پارسا، خواجہ محمد، (محمود الحفیظ البخاری) [خطبات : ۲۰۷]

(وفات، ۲۴ ذوالحجہ ۸۲۲ھ/۱۴۲۰ء)

مفسّر، متکلّم، بہاءالدین نقشبند کے مرید و شاگرد - ۸۲۲ھ میں بخارا سے حج کے لیے گئے اور مدینہ منورہ میں انتقال ہوا - سفینۃ الاولیا کے مطابق ۷۳ سال کی عمر میں فوت ہوئے لیکن الفوائد البہیہ میں ان کا سال ولادت ۷۵۶ھ دیا گیا ہے -

تالیفات : ۱ - تفسیر القرآن ۲ - فصل الخطاب ۳ - انفاس قدسیہ ۴ - الرسالۃ الکشفیہ

پرنگل، پیٹی سن، اے - ایس (Pringle Pettison, Andrew Seth) [خطبات : ۱۵۴]

(۲۰ دسمبر ۱۸۵۶ء - ۱ ستمبر ۱۹۳۱ء)

سکاچ فلسفی، ایڈنبرا میں پیدا ہوا - یونیورسٹی کالج کارڈف (Cardiff) میں منطق و فلسفے کا پروفیسر ۱۸۸۳ء، سینٹ آنڈریوز میں

منطق و ریٹارک کا پروفیسر ۱۸۸۷ء، ایڈنبرا یونیورسٹی میں منطق و فلسفے کا پروفیسر ۱۸۹۱ء - تصانیف :

1. The Development from Kant to Hegel, 1882.
2. Hegelianism and Personality, 1887.
3. Man's Place in the Cosmos, 1897.
4. The Idea of Immortality, 1922.

پلانک، ماکس (Planck, Max Karl Ernst Ludwig) [خطبات : ۱۰۶]

(۲۳ اپریل ۱۸۵۸ء - ۴ اکتوبر ۱۹۴۷ء)

جرمن سائنسدان - کیل (Kiel) میں پیدا ہوا - میونخ اور برلن میں تعلیم حاصل کی - برلن یونیورسٹی میں پروفیسر طبیعیات (۱۸۸۹ء)، بعد میں پروشین اکیڈمی آف سائنسز کا مستقل سیکرٹری بنا - ۱۹۰۰ء میں نظریہ کوانٹم (Quantum Theory) پیش کیا - ۱۹۱۸ء میں اسے نوبل پرائز ملا - ۱۹۲۶ء میں قیصر ولیم انسٹی ٹیوٹ کا رکن اور ۱۹۳۰ء میں اس کا صدر بنا - آخری عمر میں فلسفے کی طرف میلان ہو گیا - Gottingen میں فوت ہوا -

پروفیسر پلانک کے نزدیک کائنات کی اصل حقیقت شعور ہے، مادہ نہیں - وہ کہتے ہیں :

"میں شعور کو ایک بنیادی حقیقت سمجھتا ہوں - مادہ کو شعور کا نتیجہ سمجھتا ہوں - ہم شعور سے آگے نہیں جا سکتے - ہر چیز جس کا ہم ذکر کرتے ہیں یا جس چیز کو موجود تصور کرتے ہیں اس کی ہستی شعور پر مبنی ہے -"

توفیق فطرت (فکرت) [خطبات : ۱۲]

(۴ شعبان ۱۲۸۴ھ/۲۵ دسمبر ۱۸۶۷ء - ۱۳۳۳ھ/۱۸ اگست ۱۹۱۵ء)

ترکی شاعر، جدید ترکی شاعری کا بانی - استنبول میں پیدا ہوا - غلطہ بائی سکول (سرائے سلطانی) میں تعلیم حاصل کی - تعلیم سے فارغ

ہو کر باب عالی میں ملازم ہوا ۔ ۱۳۱۱ھ میں یہ ملازمت ترک کر دی ۔ غلطہ سکول میں استاد بنا، بعد میں اسی سکول کا ناظم بنا ۔ ۱۳۱۲ھ میں رابرٹ کالج میں استاد مقرر ہوا اور باقی عمر وہیں رہا ۔ ۱۳۰۷ھ میں "مرصاد" میں مضمون لکھنے شروع کیے ۔ ۱۳۰۹ھ میں "معلومات" جاری کیا ۔ پھر "ثروت فنون" کا مدیر رہا ۔ آخری عمر میں شاعری اور رابرٹ کالج کی مدرسی میں منہمک رہا ۔ توفیق فکرت مغرب پسند دبستان فکر کا نمائندہ اور ترکی کی نشاۃ الثانیہ کا ایک اہم رکن ہے ۔ تالیف: "رباب شکستہ" و منظومات ۔

جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر الفقیمی البصری

[خطبات: ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۵]

(۱۶۰ھ/۷۷۶ء ۔ محرم ۲۵۵ھ/دسمبر ۸۶۸ء)

عرب ادیب اور مفکر ۔ بصرہ میں پیدا ہوا ۔ حبشی الاصل تھا ۔ (جاحظ بمعنی آنکھوں کے ابلے ہوئے ڈھیلوں والا) حصول علم کا شوق تھا ۔ بصرے میں ادب، شعر، لسانیات کا مطالعہ کیا ۔ تحریک اعتزال سے متاثر تھا ۔ بغداد جا کر بھی علوم (خصوصاً یونانی فلسفہ) کی تحصیل کی ۔ زیادہ تر بصرے اور بغداد ہی میں رہا ۔ جاحظ بہت بد شکل تھا لیکن قوت مشاہدہ، شکی طبیعت، خوش مزاجی اور ہجو گوئی کے فطری میلان نے مل کر اسے اس کام کے لیے بہت موزوں بنا دیا تھا کہ مختلف انسانی کرداروں اور معاشرے کی عکاسی کرے ۔ جاحظ کی بہت سی تصانیف ہیں ۔ کتاب الحیوان (۷ جلدیں) قصص، جن کی بنیاد حیوانوں پر ہے ۔ ان میں فلسفہ، حکمت، حیاتیات کے مسائل بھی آ جاتے ہیں ۔ ارتقائے انواع، نقل مکانی اور آب و ہوا کے اثرات اور حیوانات کی نفسیات، یہ وہ مسائل ہیں جو انیسویں صدی میں علوم جدیدہ کا موضوع بنے ۔ جاحظ یہ مسائل بھی زیر بحث لاتا

ہے۔ "کتاب الحیوان" کے علاوہ جاحظ کی چند تالیفات یہ ہیں:

۱۔ کتاب البغال ۲۔ کتاب البیان و التبیین (۴ جلد)
۳۔ کتاب البخلاء ۴۔ کتاب التربیع و التدویر (طنزیات)

جمال الدین افغانی، سید محمد بن صفدر [خطبات: ۱۰۵]
(۱۲۵۴ھ/۳۹-۱۸۳۸ء - ۹ مارچ ۱۸۹۷ء)

مفکر اسلام، حکیم الملّت۔ استعمار سے آزادی اور اتحاد عالم اسلامی کے علم بردار۔ سعد آباد (مضافات کابل، افغانستان) میں پیدا ہوئے۔ والد سے تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۵۷ء میں حج بیت اللہ کے لیے گئے۔ چند ماہ ہندوستان میں بھی ٹھہرے۔ بلاد اسلامی کی سیاحت کرتے ہوئے ۱۸۶۱ء میں واپس افغانستان آئے اور امیر دوست محمد کے مشیر بن کر کچھ اصلاحات جاری کیں۔ امیر کے انتقال پر جانشینی کی لڑائیوں سے تنگ آ کر افغانستان کو خیر باد کہا اور دوسری مرتبہ ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۹ء میں حج کے لیے روانہ ہو گئے۔ دو ماہ ہندستان میں ٹھہرے۔ چالیس روز قاہرہ میں رہے اور جامعہ ازہر میں طلبہ سے خطاب کیا۔ ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء میں استانبول پہنچے۔ وزارت معارف کے ایما پر ایا صوفیہ اور جامع سلطان احمد میں خطبات دیے۔ شیخ الاسلام کی در پردہ مخالفت کے باعث مارچ ۱۸۷۱ء میں واپس قاہرہ پہنچے۔ مصری حکومت کی درخواست پر وہاں آٹھ سال مقیم رہے اور نوجوان طلبہ میں زندگی کا نیا جذبہ پیدا کر دیا۔ ۱۸۷۹ء میں انہیں مصر بدر کر دیا گیا۔ ہندستان آئے۔ دو سال تک حیدرآباد دکن میں رہے۔ یہاں فارسی میں ایک رسالہ رد دہریین لکھا۔ عرابی پاشا کی بغاوت کے دوران انہیں کلکتہ میں منتقل کر دیا گیا۔ ۱۸۸۳ء کے موسم بہار میں لندن پہنچے اور وہاں سے پیرس آ گئے۔ ۱۸۸۴ء میں پیرس سے

"عروۃ الوثقیٰ" جاری کیا۔ ۱۸۸۶ء میں ناصرالدین قاچار کے بلاوے پر ایران گئے۔ لیکن جلد ہی واپس جانے پر مجبور کر دیے گئے۔ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء دو سال روس میں رہے۔ قاچار شاہ کے کہنے پر دوبارہ ایران آئے، پھر اختلاف ہوا اور ۱۸۹۱ء میں انہیں اذیت دے کر وہاں سے نکال دیا گیا۔ بصرہ میں چند ماہ ٹھہر کر لندن پہنچے۔ وہاں سے سلطان عبدالحمید کے بلاوے پر ۱۸۹۲ء میں استانبول آ گئے۔ استانبول ان کے لیے طلائی قفس ثابت ہوا۔ نظر بندی کی حالت ہی میں انتقال کیا۔ دسمبر ۱۹۴۴ء میں ان کی نعش افغانستان لا کر علی آباد (کابل) میں دفن کی گئی۔ مفتی عبدہ کے بقول "افغانی بلند حوصلے اور زبردست قوت ارادی کا مالک تھا" انہوں نے اپنی ساری زندگی اسلام کی نشاۃ الثانیہ کے لیے وقف کر دی۔

جولین، قیصر (Julian, Emperor) [خطبات : ۲۲۴]
(۱۷ نومبر ۳۳۱ء - ۲۶ جون ۳۶۳ء)

قیصر روم، قسطنطین کا جانشین۔ قسطنطنیہ میں پیدا ہوا۔ عیسائی مذہب کے مطابق تربیت ہوئی۔ ایتھنز کے فلسفیانہ مدرسوں میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ ۳۶۱ء میں تخت نشیں ہوا اور قدیم روما کا بت پرستانہ مسلک اختیار کیا۔ ایک رسالہ Misopogen لکھا۔ تمام مذاہب کے بارے میں روا داری کی تلقین کی۔ ۳۶۳ء میں ایران کے خلاف مہم میں گیا اور ۲۶ جون کو دشمن کے تعاقب میں تیر لگنے سے ہلاک ہوا۔

جیمز، پروفیسر ولیم (James, Prof. William)
[خطبات : ۲۶، ۲۷، ۳۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۷۱]
(۱۱ جنوری ۱۸۴۲ - ۲۶ اگست ۱۹۱۰ء)

فلسفی، ماہر نفسیات۔ نیویارک میں پیدا ہوا۔ نیو پورٹ اور

ہارورڈ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی جہاں سے ۱۸۶۹ء میں ایم۔ڈی کیا۔ اس دوران برازیل اور یورپ کی سیاحت کی۔ غم والم کی وجہ سے نفسیات اور فلسفۂ مذہب کی طرف مائل ہوا۔ ۱۸۷۲ء میں ہارورڈ یونیورسٹی میں فزیالوجی کا انسٹرکٹر بنا اور پروفیسر کے منصب تک پہنچا۔ ۱۹۰۷ء میں سبکدوش ہو کر پروفیسر امریطس کا اعزاز ملا۔ پروفیسر جیمز نے امریکہ میں پہلی بار فلسفۂ ارتقا کے نصاب کا آغاز کیا۔ ۱۸۷۶ء میں امریکہ کی پہلی نفسیاتی لیبارٹری بنائی۔ ۱۸۹۹ء اور ۱۹۰۲ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی میں گفرڈ لیکچرز دیے۔ ۱۹۰۸ء میں آکسفورڈ میں ہبرٹ لیکچرز دیے۔ یہ لیکچرز مندرجہ ذیل تالیفات (نمبر ۱، ۲) میں شائع ہوئے:

1. Varieties of Religious Experience, 1902.
2. The Meaning of Truth, 1909.
3. Principles of Psychology, 1890.
4. Pragmatism, 1907.

حسن بصری، ابو سعید بن ابی الحسن یسار البصری

[خطبات: ۱۶۷، ۱۶۸]

(۲۱ھ/۶۴۲ء - ۱۱۰ھ/۷۲۸ء)

صوفی، واعظ۔ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ تابعین میں سے تھے۔ نوجوانی میں مشرقی ایران کی فتوحات میں حصہ لیا۔ ساری عمر بصرے میں گزاری اور وہیں فوت ہوئے۔ حسن بصری ایک با عمل صوفی تھے اور اپنی دینداری کے لیے مشہور تھے۔ ان کے اقوال اور مواعظ میں اعلیٰ بلاغت و فصاحت پائی جاتی ہے۔ اپنے زمانے کے حکمرانوں پر بھی سخت تنقید کیا کرتے تھے۔ حسن بصری کی تصانیف نہیں ملتیں۔ صرف اقوال اور مواعظ کے شذرات ملتے ہیں۔

حلّاج، ابوالمغیث الحسین بن منصور

[خطبات : ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۶۶، ۱۶۷]

(۲۴۴ھ/۸۵۷ء - ۳۰۹ھ/۹۲۲ء)

صوفی، عالم - توحید کے مسئلے میں وحدت الوجودی، اُن کا شمار تبع تابعین میں ہوتا ہے - (متنازع فیہ شخصیت، فارسی، ترکی، اردو ادبیات میں "منصور" کے نام سے مشہور ہیں) بمقام الطّور، البیضا صوبہ فارس میں پیدا ہوئے - باپ دھنیا (جلاہا) تھا - طور سے فرات کے کنارے (تستر سے واسط کے درمیان) چلے گئے جہاں پارچہ بافی کی صنعت کو فروغ تھا - حلاج بیس سال کی عمر میں تستر سے بصرہ گئے - عمرو مکی کے سلسلۂ طریقت سے وابستہ ہوئے - وہیں شادی کی - جنید سے تعلقات ہوئے - ان سے ملنے بغداد گئے - پھر مکہ گئے اور حج کیا - ایک سال تک حرم میں معتکف رہے - خوزستان جا کر صوفیانہ لباس کی بجائے عام لباس اختیار کیا اور اپنے خیالات کی تبلیغ کرتے رہے، یعنی "اپنے ہی دل کے اندر اللہ کی تلاش -" مشرقی ایران میں اپنے خیالات کا پرچار کرنے کے بعد اپنے چار سو ساتھیوں سمیت دوبارہ حج کو گئے - اس کے بعد ہندستان، اور ترکستان کا طویل دورہ کیا جہاں ہندو مت، بدھمت اور مانی کے پیروکاروں سے واسطہ رہا - ۲۹۰ھ میں تیسرا حج کیا اور دعا کی کہ اے خدا مجھے فنا کر دے اور دنیا کی نظروں میں مجھے مردود بنا دے - اس کے بعد وہ بغداد آئے - رات کو مزاروں پر عبادت کرنا اور دن کے وقت وارفتہ حالت میں بازاروں میں پھرنا معمول بنا لیا - فقہانے حلول کے قائل ہونے کی بنا پر انہیں زندیق قرار دیا اور سزائے موت کا مطالبہ کیا - کہا جاتا ہے اس مطالبے کے کچھ سیاسی محرکات بھی تھے - شافعی فقہا کو اس مطالبے سے اختلاف تھا - ان

کا موقف تھا کہ صوفی کا حال و قال عدالتوں کے اختیار سے باہر ہے۔ اس اختلاف کی بنا پر کئی بار سزائے موت سے بچے۔ بالآخر مارچ ۹۲۲ء میں انہیں سولی چڑھا دیا گیا۔

تاریخ تصوف اسلام میں حلاج منصور کا واقعہ بہت اہم ہے۔ تصوف اور شریعت کے تصادم کا آغاز اس واقعہ سے ہوا۔ تصانیف:
۱۔ کتاب الطواسین ۲۔ اخبار الحلاج (اقوال) ۳۔ دیوان حلاج۔

حلیم، ثابت [خطبات: ۲۳۵]

ترکی میں دستوری تحریک کا ایک مفکر و ادیب، جس نے اسلامی قانون کی بنا جدید عمرانی تصورات پر رکھی۔
(حالات دستیاب نہیں ہو سکے)۔

خوارزمی، ابو عبداللہ، محمد بن موسیٰ [خطبات: ۲۰۵]
(دوسری، تیسری صدی ہجری)

ہیئت، تاریخ، جغرافیہ، ریاضی وغیرہ علوم کا ماہر۔ زندگی کے حالات بہت کم ملتے ہیں۔ مجوسیت سے اسلام قبول کیا۔ مامون الرشید کے عہد میں مشہور ہوا۔ زمین کے درجات کی پیمائش میں وہ بھی شریک تھا۔ مامون کے کتب خانے میں زیادہ وقت گزارتا۔ مامون نے اسے یونانی کتب جمع کرنے اور ترجمہ کرنے پر مامور کیا ہوا تھا۔ کہا جاتا ہے خوارزمی نے حجاج کا عہد بھی دیکھا تھا۔ تاریخ وفات میں اختلاف ہے۔ ۲۲۰ھ/۲۳۰ھ کے درمیان فوت ہوا۔ خوارزمی نے ریاضی، جغرافیہ، ہیئت، تاریخ میں بہت کام کیا۔ تالیفات میں یہ کتب شامل ہیں:
۱۔ کتاب التاریخ ۲۔ حساب الجبر و المقابلہ
۳۔ کتاب العمل بالاصطرلاب۔

داماد، میر محمد باقر بن شمس الدین الحسینی (میر داماد)
[خطبات : ۱۱۶]
(وفات ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء)

فلسفی، متکلم - استر آباد میں پیدا ہوئے - بچپن طوس میں گزرا - تعلیم اصفہان اور مشہد میں پائی - فقہ، کلام، حکمت و فلسفہ اور علوم طبیعی میں تبحر حاصل کیا - صفوی عہد کے مشاہیر علما میں شمار ہوتے تھے - ۹۸۴ھ تا ۱۰۲۵ھ تقریباً چالیس سال تک میرداماد اصفہان میں تدریس و تالیف میں مصروف اور فلسفہ و علم الکلام کے مباحثوں اور مذہبی مناظروں میں مشغول رہے - شاہ عباس اول اور اس کے جانشیں ان کا احترام کرتے تھے - میر داماد نے فلسفے کو دین کے ساتھ تطبیق دی - ابن سینا کے فلسفے کو اشراقی رنگ دے کر اور اسلامی تعلیمات (شیعی نقطہ نظر سے) کے ساتھ ربط دے کر اسے نئی زندگی بخشی - میرداماد، نصیر الدین طوسی اور ملا صدرا کے درمیانی زمانے کا ایک بڑا مسلمان فلسفی تھا - طویل عمر پا کر زیارتوں کے سفر کے دوران نجف اور کربلا کے درمیان فوت ہوا اور نجف میں دفن ہوا - تصانیف کی تعداد اڑتالیس کے قریب ہے - چند تالیفات کے نام یہ ہیں - (۱) الافق المبین (وجود، زمان، حدوث و قدم کی بحث) - (۲) قبسات (زمان اور حدوث عالم کے مسائل پر بحث، سال تالیف ۱۰۳۴ھ)- (۳) السبع الشداد - (۴) الحبل المتین - (۵) تقدیسات - (۶) شرح شفاء بو علی سینا - (۷) تقویم الایمان - (۸) شرح الاستبصار - (۹) جذوات -

دریش، ہانس (Driesch, Hans Adolf Eduard) [خطبات : ۱۶۸]
(۲۸ اکتوبر ۱۸۶۷ء - اپریل ۱۹۴۱ء)

جرمن ماہر حیاتیات - کریزنخ Kreiznach میں پیدا ہوا - ہمبرگ،

فری برگ، میونخ اور جینا میں تعلیم حاصل کی - ہائیڈل برگ میں پروفیسر آف فلاسفی بنا - یہاں سے کولون (Cologne) اور ۱۹۲۱ء میں لیپزگ (Leipzig) گیا - وہیں فوت ہوا - تصنیف :

Analytische Theorie der Organischen Entwicklung, 1899.

اینٹی لیخی (Entilechy) کا نظریہ پیش کیا اور حیاتیات کے مادی تصور کو ردّ کیا - ڈریش کے نزدیک "ماحول کی خارجی کیفیات سے متاثر ہونے کے باعث جو حرکات ایک زندہ حیوان سے سرزد ہوتی ہیں وہ ایک کل یا مشین سے یکسر مختلف ہیں - حیوان کے اندر ایک مدعا یا مقصد کام کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک مناسب شکل و صورت اختیار کرتا ہے - مقصد یا مدعا ایک ایسی خود اختیار تدبیری اور انتظامی قوت شعور ہے جو حیوان کے مجموعی مفاد کے لیے اس کو ڈھالتی اور بناتی ہے - اور جو خود اپنے ارادے کو بھی اس مفاد کے اقتضا کے مطابق بدلتی ہے - ضروری ہے کہ یہ قوت کائنات کے اندر زندگی کی ساری نشو و نما اور ارتقا سے دلچسپی رکھتی ہو" -

دَوّانی، جلال الدین محمد ابن اسعد [خطبات : ۱۱۴، ۱۱۸]
(۸۳۰ھ/۱۴۲۷ء - ۹۰۸ھ/۱۵۰۲ء)

دوان ضلع گازرون میں پیدا ہوئے - والد قاضی تھے - ابتدائی تعلیم ان سے پائی - پھر شیراز میں تعلیم حاصل کی - فارس میں قاضی بنے - عربی میں فلسفے اور تصوف پر رسائل اور شرحیں لکھیں - فارسی میں ان کی تالیف "لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق" (اخلاق جلالی) مشہور ہے -

دیکارت، رینے (Descartes, Rene)

[خطبات : ۴۴، ۴۵، ۱۵۷، ۱۹۸، ۳۰۶]

(۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء - ۱۱ فروری ۱۶۵۰ء)

فرانسیسی فلسفی و ریاضی دان، لا ہے (La Haya in Tauraine) میں پیدا ہوا - ۱۸ سال کی عمر میں رسمی تعلیم سے فارغ ہو کر یہ فیصلہ کیا کہ اب مزید کوئی علم حاصل نہیں کرنا سوائے اس علم کے کہ میں کون ہوں اور یہ دنیا کیا ہے؟ چند برس ولندیزی فوج میں خدمات سر انجام دیں - ڈیوک آف بویریا کی فوج میں شامل رہ کر سی سالہ جنگ میں حصہ لیا - اسی دوران میں آس پر اپنے کارتیسی نظریہ کا اکتشاف ہوا - ۱۶۲۱ء میں فوج کو خیر باد کہا اور چند برس فرانس، اٹلی، سوئٹز لینڈ کی سیاحت میں گزار کر ۱۶۲۹ء میں ہالینڈ میں مقیم ہو گیا اور وہاں بیس سال تک رہا - یہیں اس کی تصانیف وجود میں آئیں - کارتیسی فلسفہ (Cartesian Method) رینے دیکارت سے منسوب ہے - اس کی پہلی تالیف (Discourse on Method) ۱۶۳۷ء میں لکھی گئی، جس میں اس نے یہ نظریہ پیش کیا "سب کچھ یہ ہے کہ میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں" اور دیکارت کے نزدیک اس بنیادی صداقت سے فکر کی راہ شروع ہوتی ہے - دیکارت کہتا ہے کہ نفس (Mind) جسم (Body) دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں - لیکن معجزانہ طور پر خدا نے انہیں ملایا ہوا ہے - دیکارت کے نزدیک صرف انسان کا جسم مادی قوانین کا پابند ہے - لیکن اس کا نفس (روح) آزاد ہے - اس لیے انسان کو ایک فاعل مختار سمجھا جا سکتا ہے - دیکارت نے Meditations on the First Philosophy, (1641) میں سائنس اور مذہب کو قریب لانے کی کوشش کی ہے -

دیماقریطس (Democritus) [خطبات : ۷۹، ۲۰۳]

(تقریباً ۴۶۰ ق.م - تقریباً ۳۵۷ ق.م)

یونانی فلسفی، سائنسدان، ابڈیرا (Abdera) تھریس کے ایک متمول گھرانے میں پیدا ہوا - حصول علم کی خاطر ایشیا اور افریقہ کے اہم ممالک کا سفر کیا - لیوسپس (Leucippus) کے جوہری (atoms) نظریہ کی توسیع کی - اس کے نزدیک مرنے کے بعد جسم کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے - دیوتا بھی فانی وجود رکھتے ہیں اگرچہ انسانوں کے مقابلے میں ان کا خمیر اعلیٰ سالمات (atoms) سے بنا ہے - اس کا اخلاقی نظریہ احساس مسرت پر مبنی ہے - ہمیشہ خوش و خرم رہنے کی وجہ سے اسے ہنس مکھ فلسفی (Laughing Philosopher) کہا جاتا ہے -

ڈارون، چارلس رابرٹ (Darwin, Charles Robert)

[خطبات : ۶۳، ۳۰۲]

(۱۲ فروری ۱۸۰۹ء - ۱۹ اپریل ۱۸۸۲ء)

ماہر حیاتیات - شریوزبری (Shrewsbury) میں پیدا ہوا، اور وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی - ایڈنبرا یونیورسٹی میں میڈیسن کی تعلیم کے لیے بھیجا گیا لیکن اسے نیچرل ہسٹری سے دلچسپی تھی - کرائسٹ کالج سے ۱۸۲۷ء میں میٹرک کیا - ابتدا میں اس کے مذہبی خیالات قدامت پسندانہ تھے - اسے کیمبرج میں پادری بننے کے لیے بھیجا گیا لیکن وہاں کے ماہر ارضیات (Henslow) نے اسے سائنسی تحقیق کی طرف مائل کر دیا - ۱۸۳۱ء میں نیچرلسٹ کی حیثیت سے اسے جنوبی امریکہ جانے کا موقع ملا - ۱۸۳۶ء تک پانچ سال وہ بحری جہاز Beagle کے ساتھ رہا - اس بحری سفر نے ڈارون کی صحت پر برا اثر ڈالا لیکن اس سفر کے نتیجے میں وہ ایک ماہر حیاتیات بن

کر چمکا - ۱۸۳۹ء میں اس نے شادی کی اور تین سال لندن میں رہا - پھر ڈاؤن (Down) میں چلا گیا جہاں باقی عمر گزاری - مختلف تجربات سے گزرنے کے بعد ڈارون نے اپنا مشہور نظریۂ ارتقا (Evolution) علمی دنیا کے سامنے پیش کیا -

"حقیقت نوعی" (The Origin of Species) ۱۸۵۹ء میں چھپی - دوسری قابل ذکر تصنیف "The Descent of Man" ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی -

ڈورنگ، یوجین کارل (Duhring, Eugen Karl) [خطبات : ۱۹۹]
(۱۲ جنوری ۱۸۳۳ء - ۲۱ ستمبر ۱۹۲۱ء)

جرمن ماہر معاشیات و فلسفی، ہنری سی کیرے کا شاگرد، برلن میں پیدا ہوا - تصنیف:

Kritische Geschichte der National öksnomie und Des Sozialismus, 1871.

رازی، ابوبکر محمد بن زکریا [خطبات : ۱۹۸]
(۲۵۰ھ/۸۶۴ء - ۳۱۳ھ/۹۲۵ء ؟)

طبیب، کیمیادان، ریاضی دان، فلسفی - رَی میں پیدا ہوا - وہیں تعلیم حاصل کرکے حاکم رَی کی ملازمت کی اور شہر کے ہسپتال کا نگران اعلیٰ مقرر ہوا - پھر بغداد میں اسی منصب پر فائز رہا - رازی اپنے عہد کا نامور طبیب تھا - اس لیے مختلف شاہی درباروں سے وابستہ رہا - [حالات کم دستیاب ہیں] رازی کا خاص میدان طب ہے - انہوں نے مختلف امراض پر رسائل لکھے جو سترہویں صدی تک دنیا بھر میں مستند سمجھے جاتے تھے - چیچک، خسرہ وغیرہ مختلف امراض پر تحقیق کی - طب پر ان کی تالیفات میں طب المنصوری، طب الملوکی، کتاب الحاوی (طبی دائرۃ المعارف، جو پندرہ سال

کی محنت کا ثمر ہے) ابوبکر رازی نے جواہر اور نظریہ زمان و مکان پر بھی اپنے علمی افکار پیش کیے ہیں۔ انہوں نے نظریہ زمان کو تشبیہی انداز میں زمان مطلق اور زمان محصور میں تقسیم کیا ہے۔ زمان کی یہ ارسطاطالیسی تعریف کہ "وہ حرکات کے تعدد کا نام ہے (اور ان میں اولین حرکت اجرام فلکی کی ہے)" رازی کے نزدیک استخراجی اور استقرائی دونوں قسم کی تحلیل سے، صرف "زمان محصور" پر صادق آتی ہے۔ زمان مطلق ایک آزاد مادہ ہے جو برابر رواں ہے۔ وہ دنیا کی آفرینش سے پہلے موجود تھا اور اس کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود رہے گا۔ زمان اور مکان کے ارسطاطالیسی تصور پر اعتراض کرنے کے لیے رازی نے عام فہم انداز اختیار کیا ہے۔ رازی سائنس اور فلسفہ کے علم کے ارتقا میں یقین رکھتا تھا۔

رازی، فخر الدین، امام [خطبات: ۱۱۱، ۱۱۵]

(دیکھیے: فخر الدین رازی)

رائس، پروفیسر، جے۔ (Royce, Prof : Josiah)

[خطبات: ۲۹، ۱۱۳، ۱۱۸]

(۲۰ نومبر ۱۸۵۵ء - ۱۴ ستمبر ۱۹۱۶ء)

امریکی فلسفی، ماہر تعلیم، ادیب، گراس ویلی (نیوادا کونٹی) میں پیدا ہوا۔ ماں باپ انگریز تھے۔ سان فرانسسکو اور آک لینڈ میں ابتدائی تعلیم کے بعد کیلی فورنیا (برکلے) یونیورسٹی میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ فلسفے کی تعلیم کا ابھی یہاں آغاز نہیں ہوا تھا لیکن رائس نے اپنے شوق سے یہاں ہربرٹ سپنسر اور مل کے افکار کا مطالعہ کیا۔ یہاں سے فارغ التحصیل ہو کر یورپ گیا۔ وہاں کانٹ اور شوپن ہاور کا خصوصی مطالعہ کیا۔ ہوپکنز یونیورسٹی کا فیلو بنا

اور وہاں ۱۸۷۸ء میں پی ایچ ۔ ڈی کا مقالہ اس موضوع پر پیش کیا :
"On the Interdependence of the Principle of Knowledge"
کیلے فورنیا یونیورسٹی میں چار سال انگریزی کے استاد کی حیثیت سے کام کیا ۔ پھر ہارورڈ میں اسسٹنٹ پروفیسر بنا اور ۱۸۸۵ء تا ۱۸۹۲ء پروفیسر رہا، رائس پچیس سال تک امریکہ میں Post kantian Idealism کا پرچار کرتا رہا ۔

پروفیسر رائس کی چند تصانیف درج ذیل ہیں :

1. The Religious Aspect of Philosophy, 1885.
2. The Spirit of Modern Philosophy, 1892.
3. The Problems of Christianity, 1913.
4. The Hope of the Great Community, 1916.
5. Modern Idealism (Lectures), 1919.

رسل، برٹرنڈ، آرتھر ولیم (Russell, Bertrand, Arthur William)
[خطبات : ۵۱ ، ۵۵، ۵۶]
(۱۸ مئی ۱۸۷۲ء - ۲ فروری ۱۹۷۰ء)

انگریز فلسفی، ریاضی دان اور ماہر عمرانیات، ٹریلیک (Trelleck) ویلز میں پیدا ہوا ۔ والدہ کا انتقال بچپن میں ہو گیا تھا ۔ لارڈ جان رسل کی بیوہ نے پالا ۔ ٹرنٹی کالج کیمبرج میں تعلیم حاصل کی ۔ بڑے بھائی کے انتقال کے بعد ۱۹۳۱ء میں خاندانی اعزاز اسے ملا لیکن وہ لارڈ رسل کی بجائے سادہ برٹرنڈ رسل کہلانا پسند کرتا تھا ۔ رسل حریت فکر کا داعی تھا ۔ اس نے فلسفہ، ریاضی اور عمرانیات پر متعدد تصانیف اپنی یادگار چھوڑیں ۔ رسل کو ۱۹۵۰ء میں لٹریچر کا نوبل پرائز ملا ۔ قابل ذکر تصانیف یہ ہیں :

1. Principia Mathematica, 1910-13.
2. Philosophical Essays, 1910.

3. The Scientific Method in Philosophy, 1914.
4. The Future of Science, 1924.
5. The ABC of Relativity, 1925.
6. What I believe, 1925.
7: Analysis of Matter, 1927.
8. Religion And Science, 1935.
9. History of Western Philosophy, 1945.

روژے، لوئی (Rougier, Louis) [خطبات : ۱۱۳]
(؟ — ؟)

فرانسیسی پروفیسر، فلسفہ، ریاضی اور طبیعیات کا وسیع مطالعہ کیا تھا۔ فلسفہ اور سائنس کے باہمی رابطے پر فرانسیسی میں تصنیفات لکھیں۔ اضافیت اور کوانٹم تھیوری پر اس کی مندرجہ ذیل کتاب کا انگریزی میں ترجمہ ہوا ہے :

1. Philosophy and the New Phyiscs, 1921.

رومی، مولانا جلال الدین ابن بہاء الدین
[خطبات : ۲۳، ۱۰۸، ۱۳۷، ۱۶۶، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۸۸]
(۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء - ۵ جمادی الآخر ۶۷۲ھ/۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء)

عارف، حکیم، شاعر۔ بلخ میں پیدا ہوئے۔ کم عمری میں اپنے والد کے ساتھ قونیہ آ گئے۔ ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی۔ پھر ان کے ایک مرید سید برہان الدین محقق (وفات ۶۳۸ھ) سے پڑھا۔ ۶۲۹ھ میں والد کی وفات کے بعد حلب اور دمشق کا سفر کیا اور وہاں تحصیل علم کی۔ ۶۴۲ھ میں شمس تبریز سے ملاقات ہوئی اور ان سے پرشوق تعلق قائم ہوا۔ ۶۴۵ھ میں شمس تبریز غائب ہو گئے تو ان کے فراق میں جذبات انگیز اشعار کہے۔ اس جدائی کی کچھ تلافی صلاح الدینؒ زرکوب کی رفاقت سے ہوئی۔ لیکن وہ بھی زیادہ نہ جیے۔

ان کی وفات کے بعد حسام الدین چلبی کی صحبت میسر آئی - مؤخر الذّکر کے ایما سے مولانا کو مثنوی کی تحریک ہوئی - مولانا روم شعر کہتے جاتے تھے اور حسام الدین چلبی قلم بند کرتے جاتے تھے- مولانا روم قونیہ میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون ہیں - مولانا کے سلسلۂ طریقت کو جلالیہ اور مولویہ کہا جاتا ہے - ان کے ہاں سماع اور رقص کا ایک خاص انداز ہے - مولانا اپنا فکری سلسلہ سنائی و عطار سے ملاتے ہیں "ما از پئے سنائی و عطار آمدیم"- رومی کی عارفانہ فکر صدیوں کی دینی اور صوفیانہ حکمت کا نچوڑ ہے - انہوں نے وجدان اور تعقل کو باہم ملایا ہے - علوم رسمی اور علوم باطنی کے مابین پیوند دے کر دینی فکر کے احیا و تسلسل کا اہتمام کیا ہے - علامہ اقبال اسی لیے ان سے زیادہ متاثر ہیں کیونکہ وہ وجدان (عشق) کو عقل کی ایک اعلیٰ قسم قرار دیتے ہیں - مولانا روم نے حکمت اور علم کلام کے بڑے بڑے مسائل مثلاً صفات باری، نبوت، روح، معاد، جبر و قدر، تصوّف، توحید، ارتقا وغیرہ شعری زبان میں ادا کیے ہیں - ان کی مثنوی معنوی کو عام طور پر "ہست قرآن در زبان پہلوی" کہا جاتا ہے - تصانیف :

۱- دیوان شمس (غزلیات و رباعیات)

۲- مثنوی معنوی (چھ دفتر)

۳- فیہ مافیہ (اقوال کا مجموعہ)

رینان، ارنست (Renan, Joseph, Ernest) [خطبات : ۱۶۹]

(۲۷ فروری ۱۸۲۳ء - ۱۲ اکتوبر ۱۸۹۲ء)

فرانسیسی مستشرق، مؤرخ اور فلسفی - Treguier میں پیدا ہوا - ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی - اس کے بعد Issy اور Saint Sulpice

میں رہا جہاں چرچ سے اس کا تعلق منقطع ہو گیا - کیونکہ فلسفے کے مطالعے نے مذہب کے بارے میں اسے متشکک بنا دیا تھا - ۱۸۴۵ء میں کیتھولک چرچ سے لا تعلقی اختیار کی - اسی زمانے میں عبرانی کے مطالعے نے اس میں عہد نامہ قدیم اور تقابل ادیان سے دلچسپی پیدا کی - پیرس کے Crouzet سکول میں معلمی کے علاوہ سوربون یونیورسٹی میں سامی فلالوجی کے سکالر کی حیثیت سے اس کی علمی کارکردگی کا آغاز ہوا - ۱۸۴۷ء میں سامی السنہ پر ایک طویل مقالہ لکھا - ۱۸۵۲ء میں سوربون سے ارسطو پر لاطینی میں اور ابن رشد پر فرانسیسی میں مقالات لکھ کر ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی - "ابن رشد" اس کی پہلی مطبوعہ کتاب تھی جس سے ریناں کی شہرت کا آغاز ہوا - ۱۸۶۰ء میں ریناں کو کمیشن پر فونیشیا کے آثار کی کھدائی کے سلسلے میں شام بھیجا گیا - فلسطین اور بیت المقدس کے ماحول میں اس نے حیات مسیح (La Via de Jesús) لکھی جس میں اس نے بڑی جرأت اور شائستگی سے اپنے اس خیال کا اظہار کیا کہ یسوع مسیح خدا کا بیٹا نہیں تھا، صرف خدا کا برگزیدہ بندہ تھا جو بلند تر انسانی شرافت کا مظہر تھا - وہ مصلوب ہو کر قبر میں رہا لیکن اس کی بے انتہا نیکی کی وجہ سے انسانی ذہن نے اسے غیر فانی بنا دیا - ریناں بائبل کے قصوں کو مافوق الفطرت اور مسیح کے معجزات کو مقدس جعلسازی قرار دیتا ہے جسے اس کے حواریوں نے توہم پرست عوام کو مفتوح کرنے کے لیے ضروری سمجھا - ۱۸۶۲ء میں شام سے واپسی پر ریناں کو کالج ڈی فرانس میں عبرانی، کلدانی اور سریانی کا پروفیسر بنایا گیا لیکن اس کا افتتاحی لیکچر الہامی کتب کی تاریخی حیثیت کے بارے میں شکوک پر مبنی تھا - ۱۸۶۳ء میں حیات مسیح چھپی جس پر کلیسا نے زبردست احتجاج کیا - ریناں کو

پروفیسری سے الگ کر دیا گیا ۔ آخری عمر میں اسے عزت اور اعزاز حاصل ہوا ۔ ۱۸۷۰ء میں پروفیسری بحال ہوئی ۔ ۱۸۷۸ء میں اکیڈمی فرانس کا رکن بنا ۔ ۱۸۸۳ء میں وہ اس کالج کا منتظم بنا جہاں سے بیس برس پہلے اسے نکالا گیا تھا ۔ اس کی تدفین سرکاری طور پر ہوئی ۔ تالیفات :

1. Etudes d' Histoire Religieuse, 1857.
2. Histoire des Origines du Christianisme (8 vols) 1863-81.

زرتشت [خطبات : ۲۲۱]

(۶۶۰ ق-م - ۵۸۳ ق-م، بعض ایرانی محققین پانچ ہزار سال قبل مسیح کا زمانہ قرار دیتے ہیں بعض ایک ہزار ق-م، لیکن بیشتر محقق ساتویں صدی ق-م پر متفق ہیں)

ایران میں مجوسی مسلک کا بانی، زرتشت کا بنیادی عقیدہ (ثنویت) یہ تھا کہ خیر و شر کی آویزش دنیا میں دائمی ہے ۔ خیر کی قوت کا نمائندہ اہورا مزدا اور شر کی قوت کا نمائندہ اہرمن ہے ۔ آگ اور نور آہورا مزدا کے مظاہر ہیں اور ظلمت و تاریکی اہرمن کے مظہر ۔ آخری فتح اہورا مزدا یعنی خیر کی ہو گی ۔ زرتشت کے عقائد و تصورات "اوستا" میں درج ہیں ۔

زویمر، صموئیل (Zwemer, Samuel Marinus) [خطبات : ۱۰۳]

(۱۸۶۷ء - ۲ اپریل ۱۹۵۲ء)

مستشرق، عرب ممالک و مصر میں مشنری کی حیثیت سے کام کیا (۱۸۹۰ء - ۱۹۲۹ء) عیسائیت اور اسلام کے تعلقات پر بہت سے مضامین مجلۂ عالم الاسلام (مسلم ورلڈ) میں لکھے ۔ الاسلام فی العالم (۱۹۱۱ء - ۱۹۱۳ء) کے علاوہ کئی کتب مختلف ممالک میں اسلام کی تاریخ اور حالات پر لکھیں ۔ دلیل الحائر کو از سرنو مرتب کر کے زویمر نے مسلم ورلڈ جنوری ۱۹۲۸ء میں چھپوایا ۔

زہری، (ابوبکر) محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ الاصغر
[خطبات : ۲۶۶]
(۵۰ھ/۶۷۰ء ؟ - ۱۲۴ھ/۷۴۲ء)

محدث، فقیہ، قریش کے قبیلہ بنو زہرہ سے تعلق رکھتے تھے - ان کا شمار اکابر حفاظ حدیث اور فقہا میں ہوتا ہے - انہوں نے احادیث کا وسیع ذخیرہ اکھٹا کر لیا تھا - ۸۱ھ/۷۰۰ء میں دمشق پہنچے - خلیفہ عبدالملک کے دربار میں رسائی ہوئی - امام زہری علم الانساب اور رواۃ سیرت کے بھی بڑے عالم تھے - ابن اسحاق ان کا شاگرد تھا - خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے عہد میں مغازی پر درس کا حلقہ قائم کیا -

زینو (Zeno of Elea) [خطبات : ۵۳ - ۵۶، ۲۱۷]
(۴۵۰ ق - م)

قدیم یونانی فلسفی، ریاضی دان، اس کے نزدیک مادہ قائم بالذات حقیقت ہے - اس میں تغیر و تبدل ممکن نہیں - زینو کہتا ہے کہ کمان سے نکلا ہوا تیر دراصل حرکت نہیں کرتا، یہ حرکت محض نظر کا دھوکا ہے، حقیقت میں وہ ساکن ہے - اس کے خیال میں وقت گزرنے والی شے نہیں ہے - یہ قائم ہے - زینو کے اس قسم کے ریاضیاتی اصول صدیوں تک قابل قبول رہے -

سپنسر، ہربرٹ (Spencer, Herbert) [خطبات : ۱۷۲]
(۱۷ اپریل ۱۸۲۰ء - ۸ دسمبر ۱۹۰۳ء)

انگریز فلسفی، ماہر عمرانیات - ڈربی میں پیدا ہوا - باپ سکول ٹیچر تھا - ابتدائی تعلیم کے بعد ڈربی میں اسسٹنٹ سکول ماسٹر اور پھر زیر تعمیر لندن برمنگم ریلوے میں سول انجینئر بنا - ۱۸۴۱ء

میں سبکدوش ہو کر تصنیف و تالیف کا رخ کیا ۔ پہلی مطبوعہ کتاب ۱۸۴۲ء میں آئی ۔ ۱۸۴۸ء میں اکانومسٹ کا سب ایڈیٹر بنا ۔ یہاں سے ترقی شروع ہوئی ۔ ۱۸۵۳ء میں اکانومسٹ کی ادارت چھوڑ کر آزادانہ تصنیفی زندگی شروع کی ۔ ۱۸۵۵ء میں "اصول نفسیات" لکھی ۔ ۱۸۵۷ء میں اپنے زمانے تک فلسفے کے ارتقائی مراحل پر باقاعدہ تصنیف کا منصوبہ بنایا لیکن مالی دشواریاں سد راہ ہوئیں ۔ ۱۸۶۸ء کے بعد سپنسر کی تصانیف تسلسل کے ساتھ آنے لگیں ۔

سپنسر کا نقطۂ نظر انفرادیت پسندانہ تھا ۔ وہ فوجی استبداد اور آمریت کے خلاف تھا ۔ اس کے افکار ارتقائی اور مادی طریق کار کے حامل ہیں ۔ علم کی منتہا پر وہ ایک نامعلوم ہستی کا اعتراف کرتا ہے ۔ اس کے افکار بالآخر اخلاق مطلق تک پہنچتے ہیں کیونکہ اس کے نزدیک ایک ترقی یافتہ اور مہذب معاشرے میں ترقی یافتہ انسان کا یہی خاصا ہے ۔ سپنسر کی متعدد تصانیف ہیں ۔ چند تصانیف کے نام یہ ہیں :

1. First Principles, 1862.
2. The Principles of Sociology (3 vols), 1876 - 96.
3. The Principles of Ethics (2 vols), 1879 - 93.
4. The Study of Sociology, 1872.
5. Descriptive Sociology, 1873 - 81.
6. The Nature and Reality of Religion, 1885.

سرخسی، ابوبکر محمد بن ابی سہل احمد [خطبات : ۲۷۴]
(۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء، ۱۰۱۰ء - ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء)

حنفی فقیہ ۔ سرخس (مشہد اور مرو کے درمیان) میں پیدا ہوئے ۔ دس سال کی عمر میں والد کے ساتھ بغداد آئے ۔ پھر بخارا میں عبدالعزیز الحلوائی کے شاگرد بنے ۔ ۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء میں استاد کی وفات

کے بعد مسند درس پر فائز ہوئے۔ ۴۶۶ھ - ۴۸۰ھ میں "اوزجند" میں قید و بند کی حالت میں رہے۔ ایمان، تقویٰ، صبر اور تحمل کے ساتھ زندگی گزاری۔ سرخسی نے اپنی تصانیف میں جا بہ جا اپنے ملک اور اپنے زمانے کے حالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک فقہی احکام ہمیشہ معاشرتی اور معاشی زندگی کا آئینہ ہونے چاہئیں۔ صلیبی جنگوں کے پیش نظر سرخسی نے قتال و جدال سے متعلق فقہی احکام و مسائل پر مشتمل امام محمدؒ الشیبانی کی تالیف السیر الکبیر کی شرح بھی لکھی۔ تالیفات: ۱۔ شرح المبسوط ۲۔ اصول الفقہ۔

سعید حلیم پاشا [خطبات: ۲۴۰، ۲۴۱]
(۱۸۶۳ء - ۶ دسمبر ۱۹۲۱ء)

عہد عثمانی کا ترک مدبر، مصلح۔ محمد علی پاشا کا پوتا، قاہرہ میں پیدا ہوا۔ ترکی اور سوئٹزرلینڈ میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۱۱ء میں محمود شوکت کی وزارت میں وزیر خارجہ ترکی بنا۔ ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۶ء وزیر اعظم ترکی رہا۔ ۱۹۱۶ء میں وزارت عظمیٰ سے مستعفی ہو گیا لیکن سینیٹ کا رکن بنا دیا گیا۔ جنگ عظیم کے ختم ہونے کے بعد مالٹا میں نظر بند رہا۔ ۶ دسمبر ۱۹۲۱ء کو روم میں ایک ارمنی نے قتل کر دیا۔ ترکیہ کے دستوری مراحل اور اور اسلامی معاشرتی اور سیاسی مسائل پر مضامین لکھے۔
تصانیف: اسلام یا شمق۔

سفیان ثوری، ابو عبداللہ سفیان بن سعید [خطبات: ۲۳۱]
(۹۷ھ؟/۷۱۵ء - شعبان ۱۶۱ھ/سنی ۷۷۸ء)

عالم دین، محدث، صوفی۔ والد کوفہ کے جید عالم تھے۔ ابتدائی تعلیم انہی سے حاصل کی۔ سفیان ثوری کا شمار بھی ان اکابر میں ہوتا

ہے جنہوں نے روایات کو ضبط تحریر میں لانے کی ابتدائی کوششیں کیں ۔ انہوں نے سرکاری مناصب (قضا) سے اجتناب کیا اور اس سے بچنے کے لیے ایک عرصہ تک روپوش رہے ۔ ۱۵۰ھ میں کوفے کو خیر باد کہا اور یمن میں ایک تاجر کی حیثیت سے مقیم رہے ۔ خلیفہ منصور کی طلبی پر وہاں سے مکہ اور پھر بصرہ چلے آئے ۔ یہاں آکر درس حدیث دینے لگے ۔ خلفائے بغداد سے آخر میں مصالحت ہو گئی لیکن بغداد روانگی سے پہلے فوت ہو گئے ۔

سفیان ثوری بحیثیت فقیہ ایک مستقل مسلک کے بانی تھے جو بعد میں ختم ہو گیا ۔

تالیفات : الجامع الکبیر ، الجامع الصغیر ، کتاب الفرائض ۔

سقراط (Socrates) [خطبات : ۵ ، ۱۳۹]
(تقریباً ۴۷۰ ق-م - ۳۹۹ ق-م)

یونانی فلسفی ۔ ایتھنز میں پیدا ہوا ۔ مکالمات کے ذریعے اخلاقیات اور فلسفے کی تعلیم دیتا تھا ۔ اس کی تصنیف کوئی نہیں لیکن اس کے شاگرد بہت نامور ہوئے ۔ انہی میں افلاطون بھی ہے ۔ سقراط پر نئے مذہب کے پرچار اور نوجوانوں کو گمراہ کرنے کے الزامات لگائے گئے ۔ اس نے مدافعت کرنے کی بجائے ججوں کے سامنے پر زور تقریر کی اور زندان میں اپنے شاگردوں کی موجودگی میں زہر کا پیالہ پی لیا ۔

السّیوطی، ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر [خطبات : ۲۳۴]
(یکم رجب ۸۴۹ھ / ۳ اکتوبر ۱۴۴۵ء - ۱۸ جمادی الاولی ۹۱۱ھ / ۱۷ اکتوبر ۱۵۰۵ء)

ممالیک مصر کے عہد کا عالم ، مفسّر ، محدث ، فقیہ ، مؤرخ

(جامع العلوم) قاہرہ میں پیدا ہوا۔ ایرانی الاصل تھا۔ بچپن میں والد فوت ہو گیا۔ والد کے ایک دوست نے متبنیٰ بنا لیا۔ بچپن میں قرآن مجید حفظ کر کے مصر کے مشہور اساتذہ سے تفسیر، حدیث، فقہ، معانی، بیان، طب وغیرہ علوم و فنون پڑھے۔ سترہ سال کی عمر میں تصنیف و تالیف کا آغاز ہوا۔ حج کے بعد اپنے والد کی جگہ مدرسہ شیخونیہ (قاہرہ) میں مدرس ہوا، پھر مدرسہ البیبرسیہ میں مدرس رہا جہاں سے ۱۵۰۱ء میں الگ کر دیا گیا۔ بقیہ عمر گوشہ نشینی میں گزاری۔ مختلف موضوعات پر تقریباً پانچ سو تالیفات ہیں (جن میں ضخیم کتب کے علاوہ مختصر رسائل شامل ہیں)۔ چند مطبوعہ تصانیف کے نام یہ ہیں:

۱۔ ترجمان القرآن فی التفسیر المسند۔
۲۔ الدّر المنثور فی التفسیر المأثور (چھ جلد)۔
۳۔ مفحمات الاَقران فی مُبہَمات القرآن۔
۴۔ لباب النقول فی اسباب النزول۔
۵۔ تفسیر الجلالین۔
۶۔ کتاب الاتقان۔
۷۔ الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر۔
۸۔ کفایة الطالب اللبیب فی خصائص الحبیب۔
۹۔ بدائع الزہور فی وقائع الدّہور (تاریخ)۔
۱۰۔ تاریخ الخُلفاء۔

شاطبی، ابراہیم بن موسیٰ بن محمد اللخمی الغرناطی، امام ابواسحاق
[خطبات: ۲۶، ۲۶۱، ۲۶۸]
(وفات ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء)

عالم دین، حافظ، فقیہ۔ مالکی مسلک رکھتے تھے۔ اصول فقہ پر تالیفات: (۱) الموافقات (۲) العتصام

شافعی، امام ابو عبداللہ محمد بن ادریس

[خطبات : ۲۶۹ ، ۲۷۲ ، ۲۷۳]

(۱۵۰ھ/۷۶۷ء - ۳۰ رجب ۲۰۴ھ/۲۰ جنوری ۸۲۰ء)

فقیہ، محدث، بانی فقہ شافعی ۔ غزہ میں ولادت ہوئی - ہاشمی، قریشی تھے - والد بچپن میں فوت ہو گئے - والدہ نے غربت کی حالت میں پالا - بدوی ماحول میں تربیت پائی - فقہ اور حدیث کی تعلیم مکہ میں حاصل کی - ۲۰ سال کی عمر میں مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ گئے اور امام مالکؒ کے ساتھ رہے- ان کی وفات (۱۷۹ھ) کے بعد یمن چلے گئے - ۱۸۷ھ میں علویوں کے ہمراہ گرفتار ہو کر ہارون الرشید کے پاس پہنچے - ۱۸۸ھ میں شام اور مصر گئے - ۱۹۴ھ میں واپس بغداد آئے اور وہاں درس دینے لگے - ۱۹۸ھ میں مصر چلے گئے اور فسطاط میں فوت ہوئے - امام شافعی نے فقہ کے اصول قائم کیے -

تالیف: کتاب الام (۷ جلدوں میں)

شپینگلر، اوسوالڈ (Spengler, Oswald)

[خطبات : ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۲۰۳ ، ۲۰۵ ، ۲۱۸ - ۲۲۱]

(۲۹ مئی ۱۸۸۰ء - ۸ مئی ۱۹۳۶ء)

جرمن فلسفی - بلینکن برگ میں پیدا ہوا - ریاضی، فلسفہ، تاریخ اور فنون کا مطالعہ میونخ اور برلن کی یونیورسٹیوں میں کیا - برلن سے پی ایچ - ڈی کیا - ریاضی کے استاد کی حیثیت سے عملی زندگی میں قدم رکھا لیکن عسرت کے باعث حوالے کی کتب خریدنے کی بھی استطاعت نہ تھی - میونخ میں ایک سرد کمرے میں گزارہ کرتا تھا اور اسی حالت میں پہلی جنگ عظیم کے شروع میں موم بتی کی روشنی میں کام کر کے اپنی مشہور کتاب زوال مغرب The Decline of the West (Der Untergang des Abendlandes) کا مسودہ تیار کیا - شروع میں

کوئی پبلشر اسے چھاپنے پر آمادہ نہ ہوا - ۱۹۱۸ء میں یہ تصنیف پہلی بار چھپی - شپینگلر نے ۱۹۲۱ء میں اس طباعت کو واپس لے لیا اور جنگ عظیم کی روشنی میں اس پر نظرثانی کی - یہ نظرثانی شدہ ایڈیشن ۱۹۲۳ء میں چھپا جس نے اسے عالمی شہرت تک پہنچا دیا - انگریزی، فرانسیسی، اطالوی، ہسپانوی، روسی، جاپانی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے - اس کتاب کے دو ابواب میں شپینگلر نے عربی ثقافت پر بحث کی ہے لیکن وہ اسلام کی ثقافتی روح کو سمجھنے سے قاصر رہا ہے -

شوپن ہاؤر، آرتھر (Schopenhauer, Arthur)

[خطبات : ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۷۳، ۳۰۲]

(۲۲ فروری ۱۷۸۸ء - ۲۱ ستمبر ۱۸۶۰ء)

جرمن فلسفی - ڈانزگ (Danzig) میں پیدا ہوا - وہ ایک تاجر کا بیٹا تھا - ماں جوہنا شوپن ہاؤر ناول نگار اور ہوسٹس تھی جس کا سیلون ویمر میں دانشوروں کا مرکز تھا - آرتھر شوپن ہاؤر کی ابتدائی تعلیم آزادانہ ہوئی - ۱۷۹۷ - ۱۷۹۹ء تک فرانس میں تعلیم حاصل کی اور فرانسیسی میں مہارت پیدا کی - انگلینڈ میں قیام کرکے انگریزی میں مہارت حاصل کی - ۱۸۰۳ - ۱۸۰۴ء میں ہالینڈ، فرانس، انگلینڈ، سوئٹزرلینڈ، آسٹریا کی سیاحت کی - والد کے ایما پر ہمبرگ میں کاروبار سنبھالا لیکن یہ کام شوپن ہاؤر کی دلچسپی کا نہ تھا - پھر تعلیم کی طرف متوجہ ہوا - گوٹنگن یونیورسٹی میں پہلے میڈیسن، پھر فلسفے کا مطالعہ شروع کیا - ۱۸۱۱-۱۸۱۳ء میں برلن یونیورسٹی میں فشتے سے پڑھتا رہا لیکن اس سے متاثر نہ ہوا - ۱۸۱۳ء میں جینا یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کیا - کانٹ سے وہ خاصا متاثر تھا - ۱۸۱۳ء میں ویمر اپنی والدہ کے پاس آیا لیکن ایک

تنازعے کے بعد ہمیشہ کے لیے علیٰحدہ ہو گیا۔ شوپنہاور نے ساری عمر شادی نہ کی۔ عورت کے بارے میں اس کے خیالات کی بنیادی وجہ یہی تنازعہ تھا۔ مستشرق ایف۔ میئر سے دوستی کے نتیجے میں مشرق بعید کے افکار سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ بدھمت اور ہندو فلسفے کا اس پر گہرا اثر ہوا۔ ۱۸۱۴-۱۸۱۸ء میں شوپنہاور ڈریسڈن میں رہا جہاں اس کی مشہور تصنیف: Die Welt als Wille und Vorstelling (1819, 2 Vols, Third Vol, 1844.) وجود میں آئی۔ شوپنہاور کی یہ تالیف تاریخ فلسفہ میں ایک اہم اضافہ ہے۔ ۱۸۲۰ء میں شوپنہاور برلن یونیورسٹی میں استاد بنا لیکن ہیگل کے مقابلے میں اس کا چراغ نہ جل سکا۔ بہت کم طلبہ اس کے لیکچر میں آتے۔ معاصر فلسفیوں سے اسے رقابت تھی۔ وہ اکثر خوفزدہ رہتا تھا۔ اس کی شخصیت میں کوئی جاذبیت نہ تھی، اس لیے اس کا کوئی درست نہیں بنتا تھا۔ اس کا ساتھی صرف ایک کتا تھا۔ ۱۸۳۱ء میں ہیضہ کی وبا کے خوف سے برلن چھوڑ کر فرنیکفرٹ چلا گیا۔ وہیں اس کا انتقال ہوا۔

شوپن ہاؤر قنوطی فلسفے کا علمبردار تھا۔ اس کی نظر میں دنیا سرما کی ایک مسلسل رات ہے جس میں کوئی اندھی اور بے مقصد مشیت زندگی کی ان گنت شکلوں میں نمودار ہو جاتی ہے اور جو تھوڑی دیر کے لیے نالہ و شیون کرتے ہوئے بالآخر ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتی ہیں۔ زندگی میں مسرت ایک منفی شے ہے جو دکھ درد میں اضافہ کرتی ہے۔ شوپن ہاؤر زندگی کے اس المیے کا حل جمالیاتی احساس اور نفس کُشی قرار دیتا ہے۔ ۱۸۴۸ء کے بعد شوپنہاور کی شہرت ہوئی جب اس کی فلسفیانہ قنوطیت زمانے کے مزاج کے مطابق تھی۔

شوکانی، محمد بن علی بن محمد بن عبداللہ الشوکانی

[خطبات: ۲۶۹، ۲۷۴]

(۲۸ ذوالقعدہ ۱۱۷۳ھ - جمادی الآخر ۱۲۵۰ھ)

فقیہ، مجتہد، قاضی۔ شوکان (بلاد خولان - یمن) میں پیدا ہوئے۔ صنعا میں تعلیم و تربیت پائی۔ ۱۲۰۹ھ میں ۳۶ سال کی عمر میں قاضی مقرر ہوئے اور چالیس برس تک قضاء کے منصب پر مامور رہے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، توحید و عقائد، علم الکلام پر تقریباً ۱۱۴ تالیفات ہیں جن میں سے چند کے نام یہ ہیں:

۱۔ نیل الاوطار من اسرار منتقی الاخبار۔

۲۔ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرآن السابع۔

۳۔ التعقیات علی الموضوعات۔

۴۔ الدرر البہیّہ فی المسائل الفقیہ فتح القدیر۔

۵۔ فتح القدیر الجامع بین فنی الروایتہ و الدرایتہ من التفسیر (چار جلد، ۲۳-۱۲۲۹ھ)۔

شہاب الدین سہروردی، یحیٰی بن حبش المعروف بہ شیخ المقتول

[خطبات: ۱۰۹]

(وفات: ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء)

مشائی، صوفی، فلسفی۔ بارہویں صدی عیسوی کے وسط میں پیدا ہوئے۔ تعلیم مراغہ میں حاصل کی۔ پھر ایک صوفی اور فلسفی کی حیثیت سے اصفہان، بغداد اور آخر حلب میں اقامت اختیار کی۔ حلب کے والی الملک الظاہر نے پہلے سرپرستی کی۔ پھر علما نے ان کے صوفیانہ عقائد پر شبہات ظاہر کیے تو ۵۸۷ھ میں انہیں قتل کروا دیا۔ اس وقت ان کی عمر ۳۶ یا ۳۸ سال تھی۔ شہاب الدین سہروردی ارسطو کی تشریح میں ابن سینا سے متاثر تھے۔ تاہم

"حکمت الاشراق" میں انہوں نے ارسطو کی منطق اور مابعد الطبیعیات کے بعض بنیادی تصورات پر تنقید کی ہے۔ ان کے فلسفۂ نور کی امتیازی خصوصیت نور اور اشراق کے مابعد الطبیعیاتی نظریات ہیں۔

ضیاء، گوک الپ، محمد ضیا [خطبات : ۲۴۵-۲۵۰، ۲۶۰، ۲۶۲]
(۱۸۷۵ء؟ - ۱۹۲۴ء)

ترک مفکر، شاعر و ادیب۔ دیار بکر میں پیدا ہوا۔ جدید مغربی علوم اور فرانسیسی اپنے والد سے، اور چچا سے عربی، فارسی اور اسلامی علوم پڑھے۔ استانبول میں تعلیم کے دوران انجمن اتحاد و ترقی کا رکن بنا۔ ۱۹۱۱ء کے بعد اپنے قلمی نام ضیا سے مشہور ہوا۔ ۱۹۱۲-۱۹۱۹ء تک استانبول میں رہا۔ جنگ عظیم کے بعد مالٹا میں اسیر رہا۔ ۱۹۲۱ء میں رہائی کے بعد مصطفیٰ کمال کی قومی تحریک میں شامل رہا۔ گرانڈ نیشنل اسمبلی کا رکن بنا۔ استانبول یونیورسٹی میں پروفیسر عمرانیات کی حیثیت سے تعلیم، زبان، خاندانی قوانین، معاشیات اور مذہب پر اصلاحی نقطہ نظر سے خطبات دئیے۔ ضیا مغربی نظریات کے حامی تھے اور انہیں اسلامی نظریات سے ملا کر قومی ترقی کے خواہاں تھے۔ وہ اگست کونت سے متاثر تھے اور کونت کے فلسفے کو اسلام کے مذہبی مطمح نظر میں سمو کو پیش کرتے ہیں۔ ضیا کے افکار نے ترکوں کے غور و فکر کی تشکیل میں اہم حصہ لیا۔ ضیا کی نامکمل تالیف "ترکی تہذیب کی تاریخ" (Turk medeniyeti Tarikhi) ہے۔ انہوں نے اپنی نظموں میں بھی اپنے اصلاحی معاشرتی خیالات کا اظہار کیا ہے۔

طبری، ابو جعفر محمد بن جریر [خطبات : ۲۱۴]
(۲۲۵ھ/۸۳۹ء - ۳۱۱ھ/۹۲۳ء)

مؤرخ، مفسر، فقیہ، نحوی۔ آمل (طبرستان کا مرکز حکومت) میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم کے بعد اسلامی دنیا کے مراکز کی سیاحت

کے لیے نکلے۔ کوفہ، بصرہ، بغداد، شام کے مختلف شہروں اور مصر میں سیاحت کی اور تعلیم حاصل کی۔ آخر بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں فوت ہوئے۔ کچھ عرصہ شافعی مسلک پر رہے۔ پھر اپنا الگ دبستان فکر قائم کیا جس کے پیرو جریریہ کہلاتے تھے۔ حنبلیوں سے اختلاف زیادہ تھا۔ ان کی تفسیر "جامع البیان فی تفسیر القرآن" تاریخی اور تنقیدی معلومات کے لیے مشہور ہے۔ تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ عالم) قدیم ترین زمانے اور حکمرانوں سے لے کر ۹۱۵ء تک کے واقعات پر مشتمل ہے۔ ان کی "تاریخ الرجال" بھی ایک اہم ماخذ ہے۔

طوسی، نصیر الدین، ابو جعفر محمد [خطبات : ۲۰۴]

(۱۱ جمادی الاولی ۵۹۷ھ/۱۸ فروری ۱۲۰۱ء - ۱۸ ذوالحجہ ۶۷۲ھ/ ۲۶ جون ۱۲۷۴ء)

محقق، مورّخ، ماہر علوم طبیعی و ریاضی، شیعہ سیاستدان۔ طوس میں پیدا ہوا۔ سر تخت کے اسمٰعیلی حاکم ناصر الدین کے منجم کی حیثیت سے ملازمت کا آغاز کیا۔ دربار خلافت میں جانا چاہتا تھا جس کی وجہ سے سر تخت اور التموت میں نظر بند رہا۔ ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں اس نے رکن الدین خور شاہ (والی التموت) کو ہلاکو خاں کے حوالے کیا۔ ہلاکو خاں کا معتمد علیہ بن کر اس کے ساتھ بغداد کی مہم میں شریک تھا۔ فتح بغداد کے بعد ہلاکو خاں کا وزیر اور مہتمم اوقاف بنا۔ بغداد ہی میں فوت ہوا۔ نصیر الدین طوسی فلسفہ و منطق میں ابن سینا کا مقلد اور فخر الدین رازی کا ناقد ہے۔

تالیفات : ۱۔ تجرید العقائد ۲۔ قواعد العقائد ۳۔ الفصول ۴۔ اوصاف الاشرف ۵۔ اخلاق ناصری۔

طہماسپ اوّل [خطبات : ۷۷]
(۹۱۹ھ/۱۵۱۴ء - ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء)

ایران کے صفوی خاندان کا دوسرا حکمران، شاہ اسمٰعیل صفوی کا بڑا بیٹا - دس سال کی عمر میں تخت نشیں ہوا - ۹۳۴ھ میں آزبکوں کو تربت کے مقام پر شکست دی - ہمایوں ۱۵۴۱ء میں اسی کے ہاں پناہ گزیں ہوا - سلطان ترکی سلیمان اعظم سے بھی لڑائیاں ہوئیں جن میں صفویوں کو شکست ہوئی - ۹۶۲ھ میں سلطان ترکی سے بھی صلح ہو گئی -

عبدالقدوس گنگوہی، شیخ [خطبات : ۱۸۸]
(وفات ۹۴۵ھ/۱۵۳۸ء)

عالم دین، صوفی - پہلے ردولی میں قیام تھا، پھر گنگوہ ضلع سہارنپور میں سکونت اختیار کی اور وہیں فوت ہوئے - لودھی سلاطین سے آن کے مراسم تھے -
تالیف : کتاب انوار العیون -

عبدالملک بن مروان [خطبات : ۲۶۶]
(۲۶ھ/۶۴۶ء - شوال ۸۶ھ/اکتوبر ۷۰۵ء)

بنو امیہؓ کا پانچواں خلیفہ - مدینہ میں پیدا ہوا - یزید بن معاویہ کے بعد جو سیاسی خلفشار پیدا ہوا اس میں مروان اور اس کا بیٹا مدینہ سے نکلے - عبدالملک ۶۵ھ/۶۸۵ء میں مسند خلافت پر بیٹھا - جب وہ خلیفہ بنا تو امویوں کا اقتدار ڈانواں ڈول تھا - عبدالملک نے اندرونی خلفشار ختم کر کے اور بیرونی جنگوں میں کامیاب ہو کر اسلامی ممالک میں نظم و نسق قائم کیا - مرکز خلافت دمشق کے استحکام کے بعد اسلامی فتوحات کا دائرہ اندلس، وسط ایشا اور سندھ تک پھیل گیا -

عبدالمومن [خطبات : ۲۹۹]
(؟ ؟)

ایک صوفی، (کوائف نا معلوم) غالباً شیخ احمد سرہندیؒ کا معاصر اور وحدت الوجود کے تصور کا حامی ۔

عراقی، فخر الدین بن ابراہیم [خطبات : ۱۴۱، ۱۱۸، ۲۰۷-۲۱۲، ۲۸۱]
(وفات ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء)

فارسی کا صوفی شاعر ۔ بچپن ہمدان میں گزرا ۔ وہیں قرآن مجید حفظ کیا اور تعلیم حاصل کی ۔ ۱۷ برس کی عمر میں وارفتہ ہو کر قلندروں کے ایک قافلے کے ساتھ ہندستان آئے اور ملتان میں شیخ بہاءالدین زکریا کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔ شیخ نے اپنے حلقۂ ارادت میں شامل کر لیا ۔ عراقی چند روز کی چلّہ کشی کے بعد صاحب حال صوفی بن گئے ۔ خواجہ بہاءالدین زکریا نے اپنی صاحبزادی کا نکاح ان سے کر دیا ۔ ۲۵ سال تک عراقی شیخ کی خدمت میں رہے ۔ شیخ کی وفات کے بعد وہ حج کے لیے گئے اور پھر ایشیائے کوچک (قونیہ)، مصر اور شام کی سیاحت کرتے ہوئے دمشق میں قیام کیا ۔ وہیں فوت ہوئے ۔ فارسی شاعری میں سبک عراقی ان سے منسوب ہے ۔ ان کی غزلیات میں عشق حقیقی اور عشق مجازی کا خوشگوار امتزاج پایا جاتا ہے ۔ تالیفات : کُلّیات، لمعات ۔

عرفی شیرازی، جمال الدین محمد [خطبات : ۸۱]
(۹۶۳ھ/۱۵۵۵ء - ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء)

فارسی شاعر ۔ شیراز میں پیدا ہوا ۔ ۹۹۴ھ/۱۵۸۵ء میں ہندستان آیا ۔ پہلے احمد نگر اور پھر فتح پور سیکری پہنچا ۔ کچھ عرصہ فیضی کا مہمان رہا ۔ پھر حکیم ابو الفتح کے دربار سے وابستہ

ہو گیا - ابوالفتح کی وفات کے بعد عبدالرحیم خان خاناں سے تعلق قائم کیا - عرفی اپنی انانیت کے سبب مشہور ہے -

تالیفات : ۱- دیوان ۲- نفسیہ (نثری رسالہ) -

علی رض ابن ابی طالب [خطبات : ۱۶۶، ۲۶۷]

(۲۳ ق-ھ/۶۰۰ء - ۲۱ رمضان ۴۰ھ/۲۸ جنوری ۶۶۱ء)

خلافت راشدہ میں خلیفہ چہارم، حضور رسالتمآب صلعم کے چچازاد اور داماد، عشرہ مبشرہ - ام المومنین خدیجہ رض کے بعد آپ دوسرے اسلام قبول کرنے والے تھے - ہجرت کی رات آپ حضور ص کے بستر پر سوئے - ہجرت کے بعد سب غزوات میں شریک رہے - ۷ ہجری میں جنگ خیبر میں حضور صلعم نے حضرت علی رض کو خاص علم عنایت فرمایا اور انہوں نے مرحب کو قتل کر کے فتح حاصل کی - حضرت فاطمۃ الزہرا سے آپ کا نکاح ۲ ہجری میں ہوا - خلافت راشدہ میں نظم و نسق کے مسائل آپ کی مشورۃ سے طے ہوتے تھے - خلیفہ سوم کی شہادت کے بعد ۲۵ ذوالحجہ ۳۵ھ/۲۴ جون ۶۵۶ء کو مدینہ منورہ میں آپ نے منصب خلافت کو سنبھالا - ۳۶ ہجری میں آپ مدینہ سے بصرہ کی طرف روانہ ہوئے - بصرہ کے باہر جنگ جمل ہوئی جس میں کامیابی کے بعد آپ کوفہ میں داخل ہوئے - اس کے بعد امیر معاویہ سے ذوالحجہ ۳۶ھ تا صفر ۳۷ھ جنگ صفین ہوئی جس میں بالآخر عمرو بن العاص اور ابو موسیٰ اشعری مصالحت کنندہ مقرر ہوئے - واقعہ تحکیم پر حضرت علی رض کے بعض ہمراہی آپ کے خلاف ہو گئے جو بعد میں خوارج کہلائے - حضرت علی رض نے ان خارجی باغیوں کو نہروان کے معرکے میں شکست دی (۳۸ھ) - اس کے بعد آپ کوفہ آ گئے - کوفہ میں ۱۷ رمضان ۴۰ھ کو نماز

فجر کے موقع پر ایک خارجی ابن ملجم نے آپ کو شدید زخمی کر دیا ۔ تین روز کے بعد آپ نے شہادت پائی ۔

عمرؓ بن الخطاب [خطبات : ۲۵۱

(۴۰ ق-ھ/۵۸۴ء - ۲۶ ذوالحجہ ۲۳ھ/۳ نومبر ۶۴۴ء)

جلیل القدر صحابی، خلیفہ ثانی، امیرالمومنین حضرت عمر فاروقؓ ہجرت سے تقریباً چالیس سال قبل مکّہ مکرّمہ میں پیدا ہوئے۔ والد بڑے سخت گیر تھے ۔ ابتدائی عمر میں اونٹ چرانے پر مامور ہوئے۔ لکھنے پڑھنے کے علاوہ مروجہ فنون، انساب، سپہ گری، پہلوانی اور خطابت سیکھے ۔ تجارت کے سلسلے میں عراق اور شام کے سفر کیے ۔ بعثت نبویؐ کے وقت عمرؓ ۲۷ برس کے تھے ۔ سنہ نبویؐ کے چھٹے سال عمرؓ اسلام لائے۔ ان کے قبول اسلام کا واقعہ بہت دلچسپ ہے۔ ایک روزحضور صلعم کے قتل کے ارادے سے نکلے۔ راہ میں بہن اور بہنوئی کے اسلام لانے کا پتہ چلا ۔ ان کے گھر گئے۔ بہن قرآن مجید کی تلاوت کر رہی تھیں ۔ عمرؓ کو دیکھ کر اوراق چھپا لیے گئے۔ عمرؓ نے بہنوئی اور بہن دونوں کو مارا پیٹا ۔ لہو لہان ہو کر بہن کے منہ سے یہ نکلا کہ "عمر! جو بن آئے کرو لیکن اسلام اب دل سے نہیں نکل سکتا" ان الفاظ نے عمرؓ کے دل پر اثر کیا ۔ بہن سے درخواست کر کے قرآن کی آیات "سبح للہ ما فی السموت و الارض و ہوالعزیز الحکیم . . . . ." سنیں اور ایمان لے آئے۔ حضورؐ کی پناہ گاہ کوہ صفا میں پہنچے تو شمشیر بکف دیکھ کر بعض اصحابؓ متردد ہوئے لیکن حضرت امیر حمزہؓ نے کہا "آنے دو، مخلصانہ آیا ہے تو بہتر، ورنہ اسی کی تلوار سے اس کا سر قلم کر دیا جائے گا۔" عمرؓ اندر آئے تو حضور رسالتمآب صلعم نے خود آگے بڑھ

کر پوچھا "کیوں عمر! کس ارادے سے آیا ہے؟" عمر نے کپکپا کر عرض کی "ایمان لانے کے لیے۔" حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے مسلمانوں کو بڑی تقویت ہوئی۔ جب مسلمانوں کو ہجرت کی اجازت ہوئی تو عمرؓ بھی مدینہ منورہ چلے گئے۔ آپ سب غزوات میں شریک ہوئے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رحلت (جمادی الثانی ۱۳ھ) کے بعد عنان خلافت سنبھالی۔ عمرؓ کے عہد خلافت میں عراق، شام، فلسطین، مصر، ایران، خراسان فتح ہوئے۔ قادسیہ اور یرموک کی فیصلہ کن جنگوں میں کسریٰ و قیصر کی عظیم الشان طاقتیں زمیں بوس ہوئیں۔ مفتوحہ ممالک میں نظم و نسق قائم ہوا۔ ساڑھے دس برس منصب خلافت پر فائز رہنے کے بعد ایک پارسی فیروز نامی نے نماز فجر کے موقع پر گھات لگا کر آپ کو شدید گھائل کر دیا جس سے آپ شہید ہو گئے۔

الغزالی امام ابو حامد محمد بن محمد الطوسی

[خطبات: ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۰۸، ۱۵۰، ۱۹۸، ۲۳۵]

(۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء - ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ/۱۹ دسمبر ۱۱۱۱ء)

نامور عالم دین، فلسفی، صوفی۔ طوس میں ولادت ہوئی۔ وہیں ابتدائی تعلیم پائی۔ پھر نیشا پور میں الجوینی، امام الحرمین کی نگرانی میں ان کی وفات (۴۷۸ھ) تک رہے۔ نیشا پور سے سلجوقی وزیر نظام الملک کے پاس آ گئے اور ۴۸۴ھ تک دربار میں رہے۔ پھر جامعہ نظامیہ بغداد میں استاد مقرر ہوئے۔ خلیفہ کے دربار میں بھی بڑا رسوخ تھا۔ غزالی نے فلسفے اور کلام کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور معقولات میں شہرت حاصل تھی لیکن ۴۸۸ھ میں چند ماہ بڑی روحانی و ذہنی کشمکش میں مبتلا رہ کر ذوالقعدہ ۴۸۸ھ میں دنیوی حشمت و

وجاہت کو ترک کر کے بہ لباس درویشی بغداد سے نکل پڑے ۔ دو سال تک شام میں گوشہ نشیں رہے ۔ ۴۹۰ھ میں حج کیا اور پھر نو سال تک مختلف مقامات کی سیاحت کرتے رہے ۔ درمیان میں کبھی کبھی اپنے اعزہ سے ملنے آ جاتے تھے ۔ اس دوران میں امام غزالی کو اطمینان قلب حاصل ہوا ۔ معرفت و تصوف کی طرف میلان بڑھا ۔ اسی دوران میں انہوں نے احیاء العلوم الدین اور دیگر تالیفات رقم کیں ۔ جو کام الاشعری نے شروع کیا تھا، اسے امام غزالی نے تکمیل تک پہنچایا ۔ امام غزالی بغداد اور دمشق میں احیاء العلوم کا درس دیتے رہے ۔ ۴۹۹ھ میں سلطان محمد سلجوقی کے کہنے پر مدرسہ نظامیہ نیشاپور میں درس دینے لگے ۔ آخر میں طوس واپس آ گئے اور آخری ایام چند شاگردوں کے ساتھ مدرسے اور خانقاہ میں گزارے ۔

فارنل، پروفیسر (Farnell, L. R) [خطبات : ۹۷]

۱۹۲۴ء-۱۹۲۵ء میں سینٹ انڈریوز یونیورسٹی میں گفرڈ لیکچرز دئیے ۔ تالیف :

1. Attributes of God (The gifford Lectures, 1925.)

فاکس، جارج (Fox, George) [خطبات : ۲۹۴]

(جولائی ۱۶۲۴ء - ۱۳ جنوری ۱۶۹۱ء)

سوسائٹی آف فرینڈز (کوئیکر فرقے) کا بانی اور مذہبی مصنف ۔ لسسٹر شائر کے ایک جولاہے کے گھر پیدا ہوا ۔ مذہبی تعلیم حاصل کی ۔ مختلف مقامات کی سیاحت کی ۔ فرینڈز آف ٹروتھ سوسائٹی قائم کی ۔ اس کے معتقدین کوئیکر Quaker کہلاتے ہیں ۔ جارج فاکس لندن میں فوت ہو کر وہیں مدفون ہوا ۔

فخرالدین الرازی، ابو عبداللہ محمد بن عمر [خطبات : ۱۱۱، ۱۱۵]
(۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء - ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء)

نامور عالم دین، مفسّر، خطیب، فلسفی ۔ رَےّ میں پیدا ہوئے ۔ والد شہر کے خطیب تھے ۔ اس لیے رازی ابن الخطیب بھی کہلائے ۔ خوارزم میں معتزلہ سے مناظرے کیے ۔ وہ الاشعری کے پکّے معتقد تھے ۔ سلطان شہاب الدین غوری نے بھی ان کی سرپرستی کی اور سلطان علاء الدین خوارزم شاہ نے بھی بڑا سلوک کیا ۔ رازی ان کے ساتھ کچھ عرصہ خراسان میں رہے ۔ ۵۸۰ھ میں بخارا، ہرات، غزنی، سمرقند اور ہندستان کی سیاحت کرتے ہوئے بعد میں پھر ہرات آئے اور وہاں اقامت اختیار کرکے عمر کا بڑا حصہ وہیں گزارا ۔ انھیں ہرات میں شیخ الاسلام کہتے تھے ۔ آخری عمر خوش حالی میں گزاری ۔ رازی نے ابن سینا اور فارابی کا گہرا مطالعہ کیا اور فلسفے کے اس مطالعے سے وہ اس قابل ہوئے کہ مسائل فلسفہ اور مسائل دین میں تطبیق دے سکیں ۔ اگرچہ وہ ساری عمر فلسفہ و کلام میں منہمک رہے لیکن آخر عمر میں وہ اپنی اس روش پر تاسف کا اظہار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ فلسفہ، یقینی حقیقت تک پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ اپنی وصیت میں انھوں نے لکھا "میں نے کلام کے تمام طریقوں اور فلسفے کی تمام راہوں کو آزمایا، لیکن میں نے ان میں اطمینان پایا نہ مجھے ان سے سکون قلب حاصل ہوا ۔ یہ دولت مجھے تلاوت قرآن میں ملی ۔" رازی نے کلام، فلسفہ، تفسیر، فقہ، طب وغیرہ میں سو سے اوپر تصانیف اپنی یادگار چھوڑیں جن میں یہ تالیفات قابل ذکر ہیں :

(۱) المحصل افکار المتقدمین و المتاخرین (۲) معالم اصول الدین (۳) کتاب الاربعین فی اصول الدین (۴) اساس التقدیس فی علم الکلام

(۵) لواسع البینات فی الاسماء الصفات (٦) شرح الاشارات (۷) لباب الاشارات (۸) تفسیر الکبیر (۹) المباحث المشرقیہ (۱۰) المناظرات ۔

فرائڈ ، سگمنڈ (Freud, Sigmund) [خطبات : ۳۵ ، ۳۸]
(۱٦ مئی ۱۸۵٦ء ۔ ۲۳ ستمبر ۱۹۳۹ء)

مشہور آسٹرین ماہر نفسیات، تحلیل نفسی کا بانی ۔ فری برگ میں پیدا ہوا ۔ ویانا میں تعلیم حاصل کی ۔ وہ ایک متوسط یہودی تاجر کا بیٹا تھا ۔ ویانا یونیورسٹی سے ۱۸۸۱ء میں ایم ۔ ڈی کیا لیکن میڈیسن سے زیادہ اسے جنرل سائنس خصوصاً بوٹنی اور کیمسٹری سے دلچسپی تھی ۔ فزیالوجی انسٹی ٹیوٹ سے ڈگری حاصل کرنے کے بعد وہیں ڈیمانسٹریٹر ہو گیا اور ساتھ ہی ویانا ہسپتلال میں اسسٹنٹ فزیشن کے فرائض انجام دینے لگا ۔ اعصابی علم الامراض (Neuro pathology) کے مطالعے کا رجحان وہیں پیدا ہوا ۔ ۱۸۸۵ء میں پیرس یونیورسٹی میں مطالعہ کے لیے گیا ۔ ۱۸۸٦ء میں ویانا یونیورسٹی نیورو پتھالوجی کا لیکچرار مقرر ہوا ۔ ۱۹۰۲ء میں پروفیسر علم الاعصاب (Neurology) بنا دیا گیا ۔ اس حیثیت میں ۱۹۳۸ء تک وہاں رہا ۔ ۱۹۳۸ء میں نازیوں سے انگلستان جانے کی اجازت ملی اور فرائڈ نے وہاں پہنچ کر برطانوی شہریت حاصل کرلی ۔ ۱۹۰۲ء کے بعد فرائڈ کو عالمی شہرت حاصل ہونے لگی ۔ ۱۹۰۹ء میں کلارک یونیورسٹی نے اسے ایل ایل ۔ ڈی کی اعزازی سند دی ۔ فرائڈ کا نظریہٗ تحلیل نفسی (Psycho-analysis) ایک عالمگیر تحریک کی صورت اختیار کر گیا ۔ ۱۹۳۰ء میں ستر سالہ سالگرہ کے موقع پر فرینکفرٹ یونیورسٹی نے فرائڈ کو گوئٹے انعام دیا ۔ یونگ (Jung)

اور ایڈلر (Adler) علم نفسیات میں فرائڈ کے اہم مقلدین ہیں ۔ فرائڈ کی متعدد تصانیف ہیں ۔ چند قابل ذکر تصانیف یہ ہیں :

1. Interpretation of Dreams, 1900.
2. Totem and Taboo, 1918.
3. The Future of an Illusion, 1928.
4. Moses and Monotheism.

فشر ، پروفیسر (Fischer, Otokar) [خطبات : ۲۴۵]

(۱۸۸۳ء - ۱۲ مارچ ۱۹۳۸ء)

چیک نقاد و شاعر ۔ پریگ (چیکو سلاویکیہ) اور برلن میں تعلیم حاصل کی ۔ چارلس یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر ہوا ۔ بعد میں چیک نیشنل تھیٹر میں ڈرامیٹک ڈائریکٹر بنا ۔ گوئٹے ، شیکسپیئر ، نطشے وغیرہم کی کتابوں کے تراجم کیے ۔ جب ہٹلر نے چیکوسلاویکیہ پر قبضہ کیا تو وہ حرکت قلب بند ہو جانے سے مر گیا ۔

فلاطون (اصل نام : ارسطو کلز) Plato (Aristocles)

[خطبات : ۵ ، ۴۶ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۵۷]

(۴۲۸ یا ۴۲۷ ق - م - ۳۴۸ یا ۳۴۷ ق - م)

مشہور یونانی فلسفی، سقراط کا شاگرد ۔ امیر گھرانے میں پیدا ہوا ۔ ایتھنز میں اکیڈمک سکول قائم کیا ۔ سقراط کی المیہ موت (۳۹۹ ق - م) کے بعد مصر ، اٹلی ، سسلی وغیرہ کی سیاحت کے لیے نکل گیا ۔ ۳۸۷ ق - م میں واپس آیا ۔ اس کا فلسفہ (تصورات یا اعیان) مکالمات Dialogues کی صورت میں ہے ۔ اس کی ریپبلک پہلا یوٹوپیا سمجھی جاتی ہے ۔ اکثر مسلمان صوفیا فلاطون کے نظریۂ تصور سے متاثر ہوئے ۔ اقبال نے اسرار خودی میں فلاطون کے اس فلسفے کو "مسلک گوسفندی" قرار دیا ہے ۔

فلنٹ ، رابرٹ (Flint, Robert) [خطبات : ۲۱۵ ، ۲۱۶]

(۱۴ مارچ ۱۸۳۸ء - ۲۵ نومبر ۱۹۱۰ء)

سکاچ فلسفی ، ڈمفرائز (Dumfries) میں پیدا ہوا ۔ باپ فارم اوورسیئر تھا ۔ تعلیمی دور بہت شاندار تھا ۔ گلاسگو یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو کر ۱۸۵۸ء میں پادری بنا ۔ کئی بار جرمنی کا سفر کیا ۔ ۱۸۷۶ء میں سینٹ انڈریوز میں مورل فلاسفی کا پروفیسر اور پھر اسی سال ایڈنبرا یونیورسٹی میں پروفیسر الٰہیات مقرر ہوا ۔ گلاسگو یونیورسٹی سے ایل ایل ۔ ڈی اور ایڈنبرا سے ڈی ۔ ڈی کے اعزازات ملے ۔ فلنٹ سائنس اور مذہب میں مفاہمت کا خواہش مند تھا ۔ اس کی قابل ذکر تصانیف یہ ہیں :

1. The Philosophy of History in France and Germany, 1874.
2. Theism, 1877.
3. Anti theistic Theories, 1879.

قسطنطین، شہنشاہ (Constantine, Emperor) [خطبات : ۲۲۴]

(فروری ۲۷۴ء - ۲۲ مئی ۳۳۷ء)

نیس (Nis) موجودہ یوگوسلاویہ کے شمال میں پیدا ہوا ۔ قسطنطنیہ (موجودہ استانبول) کو رومن ایمپائر کا مرکز سلطنت بنایا ۔ اس نے عیسائیت کو سلطنت کا سرکاری مذہب قرار دیا اور عیسائیت سے نظام اجتماعی کا کام لینے کے لیے ۳۲۵ء اور ۳۳۰ء میں کونسل بلائی ۔ کہا جاتا ہے بائبل میں تحریف کا آغاز یہیں سے ہوا ۔

کار، ایچ ۔ ولڈن (Carr, H. Wildon) [خطبات : ۵۸، ۶۹-۷۰]

فلسفی ، پروفیسر ، برگساں کی کتابوں کے تراجم بھی کیے ۔

1. Life and Finite Individuality, 1918.
2. Scientific Approach to Philosophy, 1924.
3. Changing Backgrounds in Religion and Ethics, 1927.
4. Unique Status of Man, 1928.

کانٹ، عمانویل (Kant, Immanuel)

[خطبات: ۷، ۸، ۱۰، ۴۵، ۶۰، ۱۵۱، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۰۶]

(۲۲ اپریل ۱۷۲۴ء - ۱۲ فروری ۱۸۰۴ء)

نامور جرمن فلسفی، کونگز برگ (Konigsberg) میں ایک غریب مگر مذہب و اخلاق کے پابند گھرانے میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم میں ریاضی، طبیعیات، جغرافیہ اور لاطینی ادب کا مطالعہ شامل تھا۔ ۱۷۴۰ء میں کانٹ مقامی یونیورسٹی میں داخل ہوا اور چھ سال میں یہ تعلیم ختم کی۔ والدہ تیرہ سال کی عمر میں فوت ہو چکی تھیں۔ ۱۷۴۶ء میں والد بھی فوت ہو گئے۔ کانٹ نے پرائیویٹ ٹیوٹر کی حیثیت سے نو سال تک مختلف خاندانوں میں خدمات انجام دیں۔ اس کے بعد کونگز برگ یونیورسٹی میں لیکچرار ہوا، اور پندرہ سال تک اس حیثیت سے کام کیا۔ اس دوران میں فلکیات اور جغرافیہ اس کے پسندیدہ موضوعات تھے۔ اس دور میں ۱۷۵۵ء میں اس نے اپنی یہ تصنیف لکھی:

"Universal History of Nature and Theory of the Heavens."

دوسرے دور میں فلسفہ اور Epistemology اس کے خاص موضوع تھے۔ اس دور کی خاص تصانیف یہ ہیں:

1. The only Possible Ground of Demonstration for the Existance of God, 1762.
2. Observations on the feeling of the Beautiful and the Sublime, 1764.

۱۷۷۰ء میں کانٹ کو فلسفے اور منطق کا پروفیسر بنا دیا گیا۔ اس کے بعد ان کی تصنیفی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوا۔ کانٹ کی دس سال کی محنت شاقہ کا نتیجہ "The Critique of Pure Reason, 1781-1787" کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہ تصنیف اس کی

عالمگیر شہرت کا باعث ہوئی ۔ اس دور کی دوسری اہم تصنیف "Religion within the Bounds of Pure Reason" ہے ۔

کانٹ نے "تنقید عقل محض" میں عقل انسانی کی حدود متعین کرکے اس کا حد سے بڑھا ہوا زور توڑنے کی کوشش کی اور مذہب کو عقل محض کی گرفت سے آزاد کرایا ۔

کانٹور، جارج (Cantor, George) [خطبات : ۵۵، ۵۶]
(۳ مارچ ۱۸۴۵ء - ٦ جنوری ۱۹۱۸ء)

جرمن ریاضی دان ، سینٹ پیٹرس برگ میں پیدا ہوا ۔ زیورچ ، گوٹنگن ، برلن میں تعلیم حاصل کی ۔ ۱۸٦۹ء میں Halle یونیورسٹی میں استاد مقرر ہوا ، اور وفات تک یہ خدمت انجام دیتا رہا ۔ اس نے ریاضیاتی تواصل (Mengenlehre) کا نظریہ پیش کیا ۔ تالیف :
(The theory of infinite ensembles.)

کرخی ، عبیداللہ بن الحسین الکرخی ، ابوالحسن [خطبات : ۲۷۰]
(۲٦۰ھ/۸۷۴ء - ۳۴۰ھ/۹۵۲ء)

فقیہہ ۔ کرخ میں پیدا ہوئے ۔ بغداد میں رہے اور وہیں فوت ہوئے ۔ تالیفات :

۱۔ رسالہ فی الاصول الی علیہا مدار فروع الحنفیہ ۔

۲۔ شرح جامع الصغیر ۳۔ شرح جامع الکبیر ۔

کریمر، فان (Kremer, V. Von) [خطبات : ۲۵۹، ۲٦۳]
(۱۸۲۸ء - ۱۸۸۹ء)

جرمن مستشرق ۔ بیروت اور مصر میں کافی عرصہ رہا ۔ اسلامی تہذیب و تمدن اور ادبیات پر کام کیا ۔ اس کی تالیفات میں تاریخ ثقافت اسلامی، تاریخ تمدن اسلام، قابل ذکر ہیں ۔

الکندی ابویوسف، یعقوب بن اسحاق بن الصباح [خطبات : ۱۹۹]
(وفات ۲۶۰ھ)

حکیم و فیلسوف، افلاطون کا معتقد اور اس کے فلسفے کا شارح ۔ اس کا باپ عباسی خلیفہ مہدی اور ہارون الرشید کے زمانے میں کوفے کا امیر تھا ۔ الکندی نے مامون الرشید اور معتصم باللہ کے عہد میں یونانی علوم کو عربی میں منتقل کیا ۔ الکندی نے علوم ریاضی، حساب، ہندسہ، ہئیت، نجوم، منطق، فلسفہ، طب وغیرہ پر لاتعداد کتب و رسائل لکھے ۔

کونت، آگسٹ (Comte, Auguste) [خطبات : ۱۶۸، ۲۴۵، ۲۴۷]
(۱۹ جنوری ۱۷۹۸ء - ۵ ستمبر ۱۸۵۷ء)

مشہور فرانسیسی فلسفی، مونٹ پلّیر (Mont pellier) میں پیدا ہوا ۔ ۱۸۱۴ء میں پیرس آیا جہاں کچھ عرصہ ریاضی کا استاد بھی رہا ۔ زندگی زیادہ تر عسرت میں گزری ۔ کونت کے خیال میں انسان نے ترقی اس وقت کی جب اس نے اپنے آپ کو توہمات اور خام خیالی سے آزاد کرا لیا اور اپنی صلاحیتوں کو نظام کائنات کے منضبط مشاہدے کے لیے وقف کر دیا ۔ کونت نے فلسفۂ قطعیت پیش کیا ۔ اپنی پہلی تصنیف : (۱۸۲۴ء) Systeme de Politique Positive میں کونت نے لکھا ہے کہ ذہن انسانی کی نشو و نما تین مراتب سے گزر کر ہوتی ہے ۔ (۱) الٰہیاتی (۲) مابعد الطبیعیاتی (۳) علمی (سائنس) ۔ کونت کی دیگر چندا اہم تصانیف یہ ہیں :

1. Cours de Philosophie Positive, (6 Vols) 1830-1842.
2. Politique Positive, 1851-1854.
3. Religion of Humanity.

گولڈ زیہر، پروفیسر Goldzieher, Prof. [خطبات : ۲۶۳]

(۲۲ جون ۱۸۵۰ء - ۹ نومبر ۱۹۲۱ء)

ہنگرین مستشرق - عربی، عبرانی زبانوں کا محقق اور اسلامی علوم کا ماہر - بڈاپسٹ یونیورسٹی میں ۱۸۹۴ء میں پروفیسر مقرر ہوا - وہیں فوت ہوا - تالیفات :

1. Mythology among the Hebrews and its Historical Development, 1877.
2. Mohammedan Studies. 1889-90.

گوئٹے، جے - ڈبلیو (Goethe, Johann Wolfgang, Von)

[خطبات : ۱۳، ۹۲، ۱۲۴]

(۲۸- اگست ۱۷۴۹ - ۲۲ مارچ ۱۸۳۲ء)

نامور جرمن شاعر، ڈراما نگار، ناول نگار - فرینکفرٹ (Frankfurt) میں پیدا ہوا - متوسط طبقے سے تعلق رکھتا تھا - ۱۷۶۵ء میں لپزگ (Leipzig) یونیورسٹی سے قانون کی ڈگری حاصل کی - امپیریل کونسلر بنا - ۱۷۷۵ء میں ڈیوک آف ویمر کا مشیر بنا اور اعلیٰ انتظامی خدمات انجام دیتے ہوئے ساری زندگی یہیں گزار دی - ۱۷۷۱ء - ۱۷۷۵ء گوئٹے کی تصنیفی زندگی کا اہم دور تھا - فاؤسٹ کا پہلا مسودہ بھی اس زمانے میں لکھا، جو نظرثانی کے بعد ۱۷۹۰ء میں چھپا - ۱۷۹۴ء میں شلر سے اس کی دوستی ہوئی جو شلر کی وفات (۱۸۰۵ء) تک قائم رہی - دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہوئے اور بعض تصانیف مشترکہ طور پر لکھیں - شلر اور گوئٹے نے مل کر جرمن ادبیات کی عظیم روایات قائم کیں - گوئٹے مشرقی، اسلامی ادبیات سے بہت متاثر تھا اور اس اثر کے تحت اس نے بہت سی نظمیں لکھیں جو اس کے دیوان مغرب کا حصہ بنیں - اقبال

گوئٹے سے بہت متاثر ہے۔ اُن کا فارسی مجموعہ "پیام مشرق" گوئٹے کے اسی کلام کا جواب اور اُس کی عظمت کا اعتراف ہے۔

لاک، جان Locke, John [خطبات : ۴۹]

(۲۹ ستمبر ۱۶۳۲ء - ۲۸ اکتوبر ۱۷۰۴ء)

مشہور انگریز فلسفی، رنگٹن (Wrington) میں پیدا ہوا۔ ویسٹ منسٹر سکول میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۶۵۲ء میں کرائسٹ چرچ آکسفورڈ میں داخل ہوا۔ طب اور جنرل سائنس کا مطالعہ کیا۔ ۱۶۶۰ء میں آکسفورڈ میں گریک، ریٹارک اور مورل فلاسفی کا لیکچرار بنا۔ ۱۶۶۸ء میں فیلو رائل سوسائٹی بنا۔ آکسفورڈ سے تعلق ۱۶۸۴ء تک رہا۔ فلسفے کے علاوہ لاک نے معاشیات اور تعلیم پر بھی لکھا۔ فلسفے میں اس کا شمار اہم ترین فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ وہ کانٹ اور اس کے تنقیدی طریق کار کا پیش رو تھا۔ علم کی ماہیت معلوم کرنے کے لیے اس نے فکر انسانی کی باقاعدہ تحقیق پر زور دیا۔ وہ ذہن کی حقیقت کو تسلیم کر کے خودی، دنیا اور خدا کو انسانی علوم کے مقاصد قرار دیتا ہے۔ فکری ذرائع کو وہ نظریات کہتا ہے۔ لاک کے نزدیک ایک شیر خوار بچے کا ذہن خالی ورق ہوتا ہے۔ پھر جوں جوں بچہ شعور ذات حاصل کرتا اور غور و فکر کے مراحل سے گزرتا ہے نظریات پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ یہی علم کے اصل ماخذ ہیں۔ لاک کا بنیادی مقصد علم کی حدود مقرر کرنا اور اس کے حصول کے ممکن ذرائع دریافت کرنا تھا۔ لاک کا ذہن سائنسی تھا اور اس نے اپنے آپ کو ان افکار تک محدود رکھا جنہیں وہ عقل سے ثابت کرسکے۔ ڈیوڈ ہیوم نے لاک کے افکار کی توسیع کرتے ہوئے خدا اور خودی کے انسانی مسائل کو موضوع بحث بنایا۔

لانگے ، فریڈرک البرٹ (Lange, Friedrick Albert)

[خطبات : ۱۵۸ ، ۲۸۴ ، ۳۰۲]

(۲۸ ستمبر ۱۸۲۸ء - ۲۱ نومبر ۱۸۷۵ء)

جرمن فلسفی ، ماہر معاشیات - والڈ (Wald) جرمنی میں پیدا ہوا اور ماربرگ میں فوت ہوا - نظریہء عواطف کا بانی - نیو کانتی (Neo-Kantian) صداقت مطلق کو اس نے ناممکن قرار دیا - اس کے نزدیک صرف مادی علوم کا حصول ہی ممکن ہے -

لائبنیز ، گاٹ فریڈ (Leibnitz, Gottfried Wilhelm Von.)

[خطبات : ۱۵۸ ، ۲۹۵]

(۱ جولائی ۱۶۴۶ء - ۱۴ نومبر ۱۷۱۶ء)

جرمن فلسفی ، ریاضی داں - لیپزگ (Leipzig) کے ایک شریف اور با اثر خاندان میں پیدا ہوا - والد یونیورسٹی میں فلسفہء اخلاق کا پروفیسر اور نانا بھی پروفیسر تھا - لائبنیز ابتدائی تعلیم کے بعد ۱۶۶۱ء میں لیپزگ یونیورسٹی میں داخل ہوا اور ۱۶۶۴ء میں قانون کی تعلیم مکمل کی - ۱۶۶۸ء میں اسے رومن لاء کو جرمن مزاج کے مطابق ڈھالنے کے لیے کونسلر بنایا گیا - ۱۶۷۲ء میں اسے پیرس میں ایک سیاسی مشن پر بھیجا گیا جو ناکام رہا - جان فریڈرک ڈیوک آف لون برگ کے پریوی کونسلر کی حیثیت سے چالیس سال تک خدمت انجام دیتا رہا - اسی دوران میں اس نے برلن اکیڈمی قائم کی اور اس کا پہلا صدر بنا - لائبنیز Post-Scholastic Philosophy کا بانی ہے - وہ جرمنی کا پہلا بڑا فلسفی ہے جس نے یورپ میں شہرت حاصل کی - وہ رجائیت پسند تھا - بدی ، اس کے نزدیک ، نیکی اور اخلاق فاضلہ کے لیے ایک ضروری عنصر کا کام دیتی ہے - اس لیے خیر و شر کی آویزش سے مایوس نہیں ہونا چاہیے - لائبنیز کے نزدیک انسانی

جسم اور روح ایسے طور پر ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں کہ ہمیں اس کا احساس نہیں ہوتا ۔ جسم کی تمام حرکات روح کے تابع ہوتی ہیں اور انسان یہی محسوس کرتا ہے کہ وہ فاعل مختار ہے ۔ اٹھارہویں صدی کے یورپین لٹریچر پر لائبنیز کے افکار کا گہرا اثر پڑا ۔ فن کار کی تخلیقی انفرایت اور نظریۂ ترقی میں یقین اور ادبیات میں انسان اور مظاہر فطرت کو مرکزی حیثیت دینا اور مستقبل کے بارے میں پُر امید رہنا ، یہ لائبنیز کے اثرات کا نتیجہ ہے ۔ لائبنیز کی اسی رجائیت پسندی کو والٹیر نے (Candide) میں نشانۂ طنز بنایا ہے ۔

لوتھر، مارٹن (.Luther, Martin) [خطبات : ۲۵۲]
(۱۰ نومبر ۱۴۸۳ء - ۱۸ فروری ۱۵۵۶ء)

مشہور جرمن مذہبی رہنما اور مصلح ، پروٹسٹنٹ فرقے کا بانی ۔ ایزلبن (Eislaben) میں ایک غریب کسان کے گھر میں پیدا ہوا ۔ ایرفرٹ (Erfurt) یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی ۔ پہلے قانون کی طرف جانے کا خیال تھا پھر اچانک مذہب کی خدمت کا فیصلہ کیا ۔ ۱۵۰۷ء میں لوتھر پادری بنا ۔ ۱۵۱۰ء-۱۵۱۱ء میں وہ روم گیا ۔ اسے ڈاکٹر آف تھیالوجی کا اعزاز ملا اور وٹن برگ (Wittenberg) یونیورسٹی میں بحیثیت پروفیسر اس کا تقرر ہوا ۔ لیکن لوتھر ان ترقیوں سے مطمئن نہ ہوا ۔ وہ اطمینان قلب کی تلاش میں تھا ۔ روم میں روحانیت کے لبادے میں جو ہوس پرستی اس نے دیکھی تھی، اس کا اسے صدمہ تھا ۔ پاپائیت کے بارے میں اس کے ذہن میں شکوک پیدا ہوگئے تھے ۔ ۱۵۱۷ء میں اس کے شکوک نے احتجاج کی صورت اختیار کر لی ۔ وہ پوپ کی حاکمیت مطلق کے خلاف ہو گیا ۔ ۱۵۲۰ء میں لوتھر کو کیتھولک چرچ سے خارج کرکے فریڈرک سوم کے محل میں نظر بند کر دیا گیا ۔ نظر بندی کے زمانے میں لوتھر نے عہد نامہ

جدید کا ترجمہ کیا - ۱۵۲۲ء میں وہ وٹن برگ آگیا اور یہاں بیس سال رہا - نئے چرچ کی بنیاد رکھی - چونکہ اس نے پوپ کی حاکمیت کے خلاف احتجاج کیا تھا، اس لیے نئے مسلک کے مقلدین کو پروٹسٹنٹ کہا جانے لگا - عہد نامہ جدید کے بعد لوتھر یونانی اور عبرانی بائبل کی طرف متوجہ ہوا اور ۱۵۳۴ء میں عہد نامہ قدیم کا ترجمہ مکمل کیا - مکمل بائبل کا ترجمہ ۱۵۴۱ء میں طبع ہوا - لوتھر کو زبان پر بڑی قدرت تھی اور اس کا اسلوب بڑا مؤثر تھا - اس نے مذہبی اصلاح کے لیے بہت سے رسائل لکھے جن کے ذریعے عیسائیت میں مذہبی فکر کا رجحان پیدا ہوا -

لیئرڈ، جان (Laird, John) [خطبات : ۱۵۲]
(۱۷ مئی ۱۸۸۷ء - ۵ اگست ۱۹۴۶ء)

انگریز فلسفی - ایڈنبرا یونیورسٹی میں فلسفے کی تعلیم پائی - سکالر ٹرنٹی کالج کیمبرج (۱۹۱۱-۱۰ء)، پروفیسر منطق و فلسفہ کوئین یونیورسٹی بلفاسٹ (۱۹۲۴-۱۹۱۳ء)، پروفیسر مورل فلاسفی ایبرڈین Aberdeen (۱۹۴۶-۱۹۲۴ء) - تصانیف :

1. Problems of the Self, 1917.
2. Study in Realism, 1920.
3. Mind and Deity, 1941.

ماسینیوں، لوئی (Massignon, L) [خطبات : ۱۴۴]
(۱۸۸۳ء - ۱۹۶۲ء)

فرانسیسی مستشرق - نوجاں، پیرس کے نواح میں پیدا ہوا - اس نے منصور حلاج کی تحریروں کے اجزا مرتب کرکے شائع کیے - تالیفات :

الطواسین ۱۹۱۳ء، اخبار حلاج ۱۹۱۴ء -

مالک، امام ابو عبداللہ مالک بن انس [خطبات : ۲۶۶، ۲۷۲]
(۹۰ - ۹۷ھ؟ - ۱۷۹ھ/۷۹۵ء)

بہت بڑے فقیہ، محدث، بانی فقہ مالکی - مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے اور وہیں ساری زندگی گزاری - خلیفہ المنصور کے عہد میں ان پر تشدد بھی ہوا - ۱۶۰ھ میں عباسی خلفا سے مفاہمت ہو گئی - خلیفہ مہدی بعض امور میں ان سے مشورہ بھی کرتے رہے - وفات کے وقت امام مالک کی عمر تقریباً ۸۵ سال تھی - تالیف :

کتاب الموطاء -

محمد بن عبدالوہاب بن سلیمان التمیمی النجدی [خطبات : ۲۳۵]
(۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء - ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء)

مشہور عالم دین، مصلح - نجد میں عُیینہ کے مقام پر پیدا ہوئے - والد اس قصبے کے قاضی تھے - والد سے ابتدائی تعلیم پائی - فقہ حنبلی، تفسیر، حدیث کا مطالعہ کیا - ۱۱۳۵ھ میں مزید تعلیم کے لیے حجاز گئے - مدینہ اور بصرہ میں رہے - وہاں بدعات کے خلاف تقریریں کیں - بصرہ میں لوگ مخالف ہو گئے - نجد میں آ کر انہوں نے دعوت و تبلیغ کا سلسلہ جاری کیا - عُیینہ کا والی پہلے اُن کا حامی رہا پھر لوگوں کی مخالفت کے سبب انہیں وہاں سے نکال دیا - درعیہ کا امیر محمد بن سعود اُن کا پرجوش حامی بن گیا اور رفتہ رفتہ نجد میں اصلاح دین کی تحریک کامیابی سے ہمکنار ہوئی -

محمد علی پاشا ابن ابراہیم آغا بن علی المعروف محمد علی الکبیر
[خطبات : ۲۳۵]

(۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء - ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۹ء)

والی مصر، البانی الاصل، مستعرب - جدید مصر کا بانی - قولۃ (موجودہ یونان) میں پیدا ہوا - ۱۲۲۰ھ میں مصر کا والی مقرر ہوا -

خدیو مصر کہلایا ۔ شاہ فاروق (۱۹۵۲ء) تک مصر کی حکومت اُس کے خاندان میں رہی ۔

مسعودی، علی بن الحسین بن علی، ابو الحسن المسعودی

[خطبات : ۲۱۴]

(وفات ۳۴۶ھ/۹۵۷ء)

مؤرخ ۔ بغداد کے رہنے والے تھے ۔ مصر میں جا کر مقیم ہوئے اور وہیں وفات پائی ۔ معتزلی تھے ۔ تالیفات :

۱۔ مروج الذہب ۔ ۲۔ اخبار الزمان و فن اباده الحدثان ۔ ۳۔ تاریخ فی النحو۔ ۴۔ اخبار الخوارج ۔ ۵۔ اخبار الامم من العرب و العجم ۔ ۶۔ خزائن الملوک و سر العالمین ۷۔ السیاحۃ المدینہ ۔

معاذؓ بن جبل بن عمرو بن اُوس الانصاری الخزرجی، ابو عبدالرحمن

[خطبات : ۲۲۸]

(۲۰ قھ/ ۶۰۳ء - ۱۸ھ/۶۳۹ء)

جلیل القدر صحابی، فقیہ ۔ بدر، احد، خندق کے غزوات میں شریک رہے ۔ غزوہ تبوک کے بعد حضورؐ نے انہیں یمن کا عامل مقرر کیا ۔ ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کے زمانے میں مدینہ واپس آئے اور پھر شام کے محاذ پر پہنچے ۔ جنگ یرموک اور دوسرے معرکوں میں شریک رہے ۔ رومیوں کے پاس سفیر بن کر بھی گئے ۔ حمص میں مقیم رہے ۔ حضرت عمرؓ نے فقہ کی تعلیم آپ کے سپرد کی تھی ۔ شام کے تابعی آپ ہی کے شاگرد تھے ۔ عمواس کی وبا میں ابو عبیدہؓ بیمار ہوئے تو انہوں نے معاذؓ کو اپنا جانشین نامزد کیا ۔ معاذؓ بھی اسی وبائے عام میں اپنے خالق حقیقی سے جا ملے ۔ معاذؓ بن جبل احادیث نبویؐ کے ایک اہم راوی بھی ہیں ۔

معاویہؓ بن ابی سفیان [خطبات : ۱٦۷]
(۲۰ ق ھ/٦۰۳ء - ٦۰ھ/٦۸۰ء)

صحابی، قریشی الاموی، فتح مکہ (۸ھ) کے موقع پر ایمان لائے - کاتب وحی تھے - شام کی جنگوں میں حصہ لیا - خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کے عہد میں شام کے والی بنے - حضرت عثمانؓ کی شہادت (۳۵ھ) کے بعد قصاص کے لیے اٹھے - جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے خلاف صف آرا ہوئے - تحکیم کے بعد حضرت علیؓ عراق میں اور امیر معاویہؓ شام میں حکومت کرتے رہے - حضرت علیؓ کی شہادت (۴۰ھ) کے بعد حضرت امام حسنؓ خلافت سے دستبردار ہو گئے تو ۴۱ھ میں امیر معاویہؓ نے منصب خلافت سنبھالا - دمشق کو دارالخلافت بنایا - بحیرۂ روم میں بحری قوت قائم کی - ۴۸ھ میں قسطنطنیہ تک یلغار کی - امیر معاویہؓ دمشق میں فوت ہوئے -

مَعبَد بن عبداللہ بن عویم الجہنی البصری [خطبات : ۱٦۷]
(وفات ۸۰ھ/٦۹۹ء)

تابعی تھے - ابن عباس، عمران بن حصین وغیرہ سے احادیث سنیں - حدیث میں ثقہ راوی مانے جاتے ہیں - واقعہ تحکیم کے بعد بصرہ سے مدینہ چلے گئے - ابن اشعث کے ہمراہ حجاج بن یوسف سے لڑے - زخمی ہو کر مکہ میں رہے - انہیں بصرہ میں پہلے قدری کہا جاتا ہے -

مل، جے-ایس (Mill, john Stuart) [خطبات : ۱۹۸]
(۲۰ مئی ۱۸۰٦ء - ۸ مئی ۱۸۷۳ء)

مشہور انگریز فلسفی اور ماہر معاشیات - تعلیم گھر پر اپنے والد سے حاصل کی - صرف ایک سال فرانس میں زیر تعلیم رہا - ۱۸۲۳-

۱۸۵۶ء تک انڈیا آفس میں ملازمت کی ۔ انڈیا آفس ختم ہوا تو پنشن ہوگئی ۔ ملازمت کے دوران لندن ریویو کا جزوی مالک اور اعزازی مدیر بھی تھا ۔ مل مادی انتفاعی فلسفے (Philosophy of Pragmatism) کا علمبردار تھا ۔ اس نے افادیت پسند مجلس (Utilitarians Society) بھی قائم کی ۔ متعدد تصانیف لکھیں ۔ چند یہ ہیں :

1. A System of Logic, 1843.
2. Principles of Political Economy, 1848.
3. Utilitarianism, 1863.
4. August Comte and Positivism, 1865.
5. The Essay's on Religion, 1874.

منک، ایس (Munk, Salomon) [خطبات : ۱۰۳]

(۱۴ مئی ۱۸۰۵ء - ۶ فروری ۱۸۶۷ء)

فرانسیسی مستشرق ۔ گلوگو، سلیشیا میں پیدا ہوا ۔ نابینا ہونے کے باوجود کالج ڈی فرانس میں ۱۸۶۵ء میں السنہ شرقیہ کا پروفیسر مقرر ہوا ۔ میمونڈس (موسیٰ ابن موسیٰ) کی کتاب "دلیل الحائر" کا ترجمہ فرانسیسی میں بعنوان ذیل کیا :

Le Guide des *é*gar*é*s (1856-66).

موسیٰ ابن موسیٰ ، اصل نام موسیٰ بن میمون (میمونڈس)

(Mammonides, Moses) [خطبات : ۱۰۳]

(۳۰ مارچ ۱۱۳۵ء - ۱۳ دسمبر ۱۲۰۴ء)

یہودی ربّی ، فلسفی ۔ قرطبہ میں پیدا ہوا ۔ اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں تعلیم حاصل کی ۔ الموحدین کے خوف سے اس کا خاندان اندلس سے نکل کر کچھ عرصہ فیض (مراکش) میں رہا ۔ یہاں موسیٰ مسلمان حکما کے زیر اثر ارسطو کے فکر سے روشناس ہوا ۔

۱۱۶۵ء میں براستہ فلسطین اس کا خاندان مصر میں گیا اور قاہرہ میں آباد ہو گیا ۔ والد کے مرنے پر کچھ دونوں جواہر کا کاروبار کیا لیکن طبیب کے طور پر وہ زیادہ کامیاب رہا ۔ سلطان کا معالج بنا اور قاہرہ کا بڑا ربّی مقرر ہوا ۔ فلسفیانہ مطالعہ و تصنیف کی طرف زیادہ میلان ہوا ۔ اس نے توریت اور فلسفیانہ افکار کے تضادات کو دور کرنے کی کوشش کی ۔ خدا کی ہستی اور توحید کے بارے میں عقلی دلائل دئیے ۔ مذہب میں روا داری کی تلقین کی ۔ ایک عرصے تک یہودی اس کے خلاف رہے ۔ بعض جگہ اس کی کتابوں کو جلایا بھی گیا ۔ آخر مغرب میں اس کی شہرت ہوئی ۔ ۱۱۸۰ء میں اس نے دس سال کی محنت سے عبرانی میں یہودی قوانین کو ترتیب دیا (Mishneh Torah) اس کی دوسری اہم فلسفیانہ تصنیف ''دلیل الحائر'' (Dalalt al Hairin) یعنی (Guide of the Perplexed) ہے جس کے تین حصوں میں علم کلام ، تخلیق عالم اور الہامی کتب کے احکام کے بارے میں اظہار خیال کیا گیا ہے ۔

میک ٹیگرٹ ، ڈاکٹر (.Mc. Taggart, John Ellis) [خطبات : ۸۷-۸۹]
(۱۸۶۶ء - ۱۹۲۵ء)

انگریز فلسفی ، ہیگل کا معتقد اور پیرو ، ٹرنٹی کالج کیمبرج کا فیلو ۔ (کیمبرج میں اقبال کا استاد تھا) تالیفات :

1. Some Dogmas of Religion, 1906.
2. Commentary on Hegel's Logic, 1910.
3. Nature of Existence (2 vols, 1921, 1927.)

میکڈانلڈ ، پروفیسر (.Macdonald, Duncan Black)
[خطبات : ۲۵ ، ۱۰۳ ، ۲۳۴]
(۹ اپریل ۱۸۶۳ء - ۶ ستمبر ۱۹۴۳ء)

انگریز مستشرق ۔ گلاسگو میں پیدا ہوا اور وہیں تعلیم حاصل

کی - ۱۸۹۰ - ۱۸۹۱ء میں برلن یونیورسٹی کا سکالر، ۱۸۹۲ء - ۱۹۳۱ء ہارٹ فورڈ میں سامی السنہ کا پروفیسر، ۱۹۳۳ء کے بعد پروفیسر ایمریطس - اُس نے امریکی یونیورسٹیوں میں خطبات دئیے - زویمر کے ساتھ مل کر مجلّہ عالم الاسلام (مسلم ورلڈ) بھی نکالتا رہا - اُسس (Isis) میں دلیل الحائر کی توضیح لکھی -

ناصر علی سرہندی ابن سید رجب علی [خطبات : ۹۰]
(۱۰۴۷ھ/۱۶۳۸ء - ۶ رمضان ۱۱۰۸ھ)

فارسی کا خیال بند شاعر - سر ہند میں پیدا ہوئے - ابتدائی تعلیم سر ہند میں اور پھر دہلی میں پائی - جوانی میں رند مشرب تھے - پھر تائب ہو کر خواجہ محمد معصوم (ابن شیخ احمد سرہندی) سے بیعت ہوئے - عالمگیری امیر سیف خاں بدخشی (صوبیدار الہ آباد) کے ملازم رہے - امیر کی وفات کے بعد کچھ عرصہ سرہند میں گوشہ نشیں رہے - پھر نواب شکر اللہ اور نواب ذوالفقار خاں سے تعلقات رہے - طبیعت استغنا کی طرف مائل تھی - آخر میں امرا کے درباروں سے بالکل کنارا کش ہو گئے اور دہلی میں فقر و فاقہ سے گزار کر ساٹھ سال کی عمر میں وفات پائی -

تالیفات : دیوان، مثنویات و قصائد -

ناؤمن (Naumann, Friedrich ?) [خطبات : ۱۲۲، ۲۵۶
(۲۵ مارچ ۱۸۶۰ء - ۲۴ اگست ۱۹۱۹ء) -

جرمن سیاسی و معاشرتی رہنما، نیشنل سوشل یونین کا بانی، ریشتاگ کا رکن ۱۹۰۷ء، ڈیموکریٹک پارٹی کی تشکیل، ۱۹۱۹ء (؟ ؟)

"ایک مذہبی مکتوب" (Brief uper Religion)

نپولین بوناپارٹ (Napoleon, Bonaparte) [خطبات : ١٦٦]
(١٥ اگست ١٧٦٩ء - ٥ مئی ١٨٢١ء)

نامور فرانسیسی حکمران، فاتح یورپ، عظیم سپہ سالار - کارسیکا میں پیدا ہوا - ملٹری سکول پیرس سے فارغ التحصیل ہو کر ١٧٨٥ء میں کمیشن ملا - ١٧٩٤ء میں جرنیل بنا دیا گیا - ١٧٩٧ء میں آسٹریا کو شکست دے کر یورپ کی مخالف قوتوں کو خم کیا - ١٧٩٨ء میں مصر اور شام پر یورش کی لیکن برطانوی امیر البحر نیلسن نے دریائے نیل میں فرانسیسی بیڑے کو بحری شکست دے کر اس کی یہ مہم ناکام بنا دی - نپولین نے واپس آ کر یورپ میں فرانس کی مخالف قوتوں کو شکست دی (١٨٠٠ء)، ١٨٠٤ء میں وہ شہنشاہ فرانس بنا - یورپ کے مختلف محاذوں پر آسٹریا، روس، سویڈن، انگلینڈ (اتحادیوں) کو شکست دی (١٨٠٥ء)، لیکن ٹریفالگر کی بحری جنگ میں نیلسن سے پھر شکست کھائی - ١٨٠٧ء میں نپولین نے جرمن افواج کو شکست دے کر برلن پر قبضہ کیا اور روس اور آسٹریا کی متحدہ افواج کو آسٹرلیز کے میدان میں فیصلہ کن شکست دی - اس وقت نپولین یورپ کا فاتح بن چکا تھا - پرتگال اور سپین بھی اس کے زیر اقتدار تھے - ١٨١٢ء میں اس نے روس پر حملہ کیا اور ١٤ ستمبر ١٨١٢ء کو ماسکو پر قبضہ کیا لیکن روس نے صلح نامہ کرنے سے انکار کر دیا - نپولین موسم سرما کی آمد پر ١٨ اکتوبر ١٨١٢ء کو ماسکو سے واپس ہوا - دریائے نیمو ١٣ دسمبر کو پار کیا تو چھ لاکھ فرانسیسی فوج میں سے صرف ایک لاکھ تھکی ماندی سپاہ باقی بچی تھی - ١٨١٣ء میں نپولین نے ڈریسڈن میں آخری فتح حاصل کی - اکتوبر ١٨١٣ء میں لیپزگ کے مقام پر اسے شکست ہوئی - ٣١ مارچ ١٨١٤ء کو اتحادی فوجیں پیرس میں داخل ہوئیں

اور ۱۱ اپریل کو نپولین دست بردار ہو گیا اور اسے جزیرہ ایلبا میں نظر بند کر دیا گیا۔ اگلے سال وہاں سے فرار ہو کر وہ فرانس آیا۔ ۲۰ مارچ ۱۸۱۵ء کو پیرس پہنچا لیکن ۱۸ جون کو واٹرلو کی جنگ میں اسے شکست فاش ہوئی اور سینٹ ہیلنا کے جزیرے میں نظر بند رہ کر ۵ مئی ۱۸۲۱ء کو فوت ہوا۔ نپولین تاریخ عالم میں ایک بے نظیر جرنیل اور منتظم کی حیثیت سے مشہور ہے۔

نظام، ابراہیم بن سیار بن ہانی البصری

[خطبات : ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۹۸، ۲۳۰]

(وفات ۲۳۱ھ/۸۴۵ء)

فلسفی، معتزلہ کے آئمہ کبار میں اُن کا شمار ہوتا ہے۔ فلسفیانہ علوم کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ وہ معتزلیوں میں فرقہ نظامیہ کا بانی تھا۔ نظام کے فلسفیانہ خیالات کے رد میں طویل مناقشات ہوئے اور کتابیں لکھی گئیں۔ نظام نے تشکیک کو علم کی بنیاد قرار دیا۔

نن، پروفیسر (Nunn, Prof : T, Percy) [خطبات : ۵۸]

(۲۸ دسمبر ۱۸۷۰ء - ۱۲ دسمبر ۱۹۴۴ء)۔

پروفیسر آف ایجوکیشن (۱۹۱۳ - ۱۹۳۲ء)، ڈائریکٹر انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن لندن یونیورسٹی (۳۲ - ۱۹۳۶ء) تالیفات :

1. The Aims and Achievements of Scientific Method, 1907.
2. Relativity and Gravitation, 1923.

نیٹشے (نطشے)، ایف۔ ڈبلیو (Nietzsche, F. W)

[خطبات : ۱۷۲-۱۷۵، ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۰۱، ۳۰۳]

(۱۵ اکتوبر ۱۸۴۴ء - ۲۵ اگست ۱۹۰۰ء)

مشہور جرمن فلسفی و شاعر۔ راکن (Rocken) میں پیدا ہوا۔ پانچ سال کی عمر میں والد فوت ہو گیا۔ والدہ اسے نورمبرگ لے آئی۔

فریڈرک چہارم کے وظیفہ پر اعلیٰ تعلیم حاصل کی - ۱۸۶۴ء میں بون یونیورسٹی میں فلالوجی کا مطالعہ کیا - لیپزگ میں شوپن ہاؤر کے قنوطی فلسفے کا مطالعہ کیا جس کا اثر اس پر کئی سال تک رہا - ۱۸۶۹ء میں باسیل (Basel) یونیورسٹی میں کلاسیکی فلالوجی کا پروفیسر مقرر ہوا - ۱۸۷۹ء میں سبکدوش ہو کر سیاحت کے لیے نکلا - اسی دوران اگست ۱۸۸۱ء میں سلز ماریہ (Sils Maria)، Engadine میں نیٹشے پر ایک وجدانی کیفیت طاری ہوئی اور اس حالت میں اس نے عالم لاہوت کی ایک جھلک دیکھی - اقبال کے نزدیک کسی مرشد کامل کی رہنمائی کے بغیر نیٹشے اس باطنی تجلّی کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور بھٹک کر اسے انتہائی امارت پسندی کے کسی نظام کی صورت میں دیکھنے لگا - ۱۸۸۳-۱۸۸۵ء میں نیٹشے نے (The joyful Wisdom) "Also Sprach Zarathustra" لکھی - اس نے رجعت ابدی External Recurrence کا تصوّر بڑے جوش و خروش سے پیش کیا - وہ کہتا ہے کہ "خدا مر گیا ہے" اور انسان کو اپنی بقا کے لیے ماورٰی ہونا ضروری ہے - اس کے خیال میں صرف فوق البشر (Superman) ہی خدا کے خالی تخت پر قابض ہونے کی طاقت و صلاحیت رکھتا ہے -

نیوٹن ، سر آئزک .Newtou, Sir Isaac

[خطبات : ۵۳ ، ۵۷ ، ۵۹ ، ۶۳ ، ۱۱۲ ، ۲۰۵]

(۲۵ دسمبر ۱۶۴۲ء - ۲۰ مارچ ۱۷۲۷ء)

فلسفی ، سائنسدان ، وولز تھارپ (Woolsthorpe) میں پیدا ہوا - ابتدائی تعلیم کے دوران ریاضی سے دلچسپی تھی - ۱۶۶۱ء میں ٹرنٹی کالج کیمبرج میں داخل ہوا - ۱۶۶۵ء میں بی - اے کیا - ۱۶۶۵ - ۱۶۶۶ء نیوٹن کی زندگی کا اہم دور تھا - اس زمانے میں اس نے

کشش ثقل کا اصول (Law of gravity) دریافت کیا اور بصریات پر کام شروع کیا - ۱۶۶۷ء میں ٹرنٹی کالج کا فیلو اور ۱۶۶۹ء میں پروفیسر ریاضی بنا - ۱۶۶۸ء میں اس نے ٹیلی سکوپ بنایا - ۱۶۷۲ء میں رائل سوسائٹی کا فیلو بنا اور پھر پچیس سال تک اس کا صدر رہا - نیوٹن کی اہم تالیفات یہ ہیں :

1. Principia, 1687. 2. Optics, 1704.

وائٹ ہیڈ، پروفیسر الفرڈ نارتھ (Whitehead, Prof: Alfred North.)

[خطبات : ۲، ۳، ۵۰-۵۲، ۵۹، ۷۰، ۱۰۶، ۲۰۵]

(۱۵ فروری ۱۸۶۱ء - ۳۰ دسمبر ۱۹۴۷ء)

انگریز فلسفی، ریاضی دان، ماہر تعلیم، رمسگیٹ، جزیرہ تھانیٹ (Kent)میں پیدا ہوا - کیمبرج میں تعلیم حاصل کی - ۱۹۰۳ءمیں ایف - آر - ایس کیا - کیمبرج اور لندن میں تعلیمی مناصب پر فائز رہنے کے بعد ۱۹۲۴ءمیں ہارورڈ یونیورسٹی میں پروفیسر فلسفہ مقرر ہوا - ۱۹۳۶ء میں سبکدوش ہوا - کیمبرج میں فوت ہوا - وائٹ ہیڈ اپنے زمانے کا لائق ریاضی دان تھا - اس نے (Principia Mathematica) میں برٹرینڈ رسل کو مدد دی (۱۹۱۰-۱۹۱۳) - ریاضی کے بعد اس کا رجحان فلسفے کی طرف ہو گیا تھا - اقبال کے خیال میں وائٹ ہیڈ کا نظریۂ اضافیت مسلمانوں کے لیے زیادہ پر کشش ہے - تالیفات :

1. Science and the Modern World, 1925.
2. Process and Reality, 1929.

ولی اللہ دہلوی ابن شاہ عبدالرحیم المعروف بہ شاہ ولی اللہ

[خطبات : ۱۴۵، ۱۸۴، ۲۶۵]

(۱۱۱۴ھ/۱۷۰۳ء - ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء)

نامور عالم دین، مفسر، محدث، مجتہد، فقیہ - دہلی میں پیدا ہوئے - والد کے زیر سایہ تعلیم و تربیت حاصل کی - والد کی وفات

(۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء) کے بعد مدرسۂ رحیمیہ میں درس دینا شروع کیا۔ ۱۱۴۳ء میں حج بیت اللہ کے لیے گئے اور دو سال حرمین شریف میں رہے۔ واپس آ کر درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں مصروف ہوگئے۔ شاہ ولی اللہ نے اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کیا اور اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے کوششیں کیں۔ خصوصاً برصغیر میں مغلوں کے زوال کے بعد جو صورت حال رونما ہوئی تھی اس میں انہوں نے احمد شاہ ابدالی، نجیب الدولہ اور دیگر امرا کو خطوط لکھ کر توجہ دلائی۔ تالیفات :

۱- حجتہ اللہ البالغہ ۲- فتح رحمٰن (قرآن مجید کا فارسی ترجمہ) ۳- الفوذالکبیر (اصول تفسیر) ۴- الفتح الخبیر ۵- المصفی (شرح موطا، امام مالک)۔

ولیم ثالث William, III. [خطبات : ۸۷، ۸۸]

(۴ نومبر ۱۶۵۰ء - ۸ مارچ ۱۷۰۲ء)

شاہ انگلستان (۱۶۸۹ء - ۱۷۰۲ء)، ہیگ میں پیدا ہوا۔ کیسنگٹن میں فوت ہوا۔

ہاکنگ، پروفیسر Hocking, William Ernest. [خطبات : ۳۱، ۳۲، ۳۸]

(۱۰ اگست ۱۸۷۳ء - ۱۹۶۶ء)

امریکی فلسفی۔ کلیولینڈ، اوہیو میں پیدا ہوا۔ Yale میں پروفیسر فلسفہ (۱۳-۱۹۱۴ء)، ہارورڈ یونیورسٹی میں پروفیسر (۱۹۱۴ء-۱۹۴۳ء) تالیفات :

1. The Meaning of God in Human Experience, 1912.
2. Human Nature and it's Remaking, 1918.
3. Man and the State, 1926.
4. Types of Philosophy, 1929.
5. Thoughts on Death and Life, 1937.

6. What Man can Make of Man, 1942.
7. Science and the Idea of God, 1944.

ہالڈین، جے - ایس (Haldane, John Scott) [خطبات : ۶۶-۶۸]
(۳ مئی ۱۸۶۰ء - ۱۵ مارچ ۱۹۳۶ء)

ماہر عضویات و حیاتیات - ایڈنبرا میں پیدا ہوا - وہیں تعلم حاصل کی - ۱۸۸۴ء میں میڈیسن میں ڈگری لی - ۱۸۸۷ء تا ۱۹۱۳ء آکسفورڈ یونیورسٹی میں پروفیسر (فزیالوجی) رہا - ۱۹۱۳ء میں مستعفی ہو کر پہلے ڈائریکٹر مائننگ لیبارٹری اور پھر برمنگھم یونیورسٹی میں پروفیسر مائننگ رہا - ہالڈین مفکر بھی تھا - اس نے حیاتیات کی فلسفیانہ بنیادوں کو معلوم کرنے اور طبیعیات و کیمیا سے اس کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کی - نیز میکانیت اور شخصیت کے مسائل پر غور و فکر کیا - علم النفس پر بھی اس نے خصوصی توجہ دی - تالیفات :

1. Organism and Environment, 1917.
2. Methods of Air Analysis 1920.
3. Respiration, 1922.
4. The Science and Philosophy, (Second Ed) 1929.
5. The Philosophy of a Biologist, 1936.

ھالڈین، لارڈ (Haldane, Richard Burdon) [خطبات : ۱۰۹]
(۱۸۵۶ - ۱۹۲۸ء) -

انگریز سیاستدان، قانون دان، فلسفی - ایڈنبرا اور گوٹنگن میں تعلیم حاصل کر کے وکالت شروع کی - رکن پارلیمنٹ (۱۸۸۵ - ۱۹۱۱ء)، لارڈ چانسلر (۱۹۱۲-۱۹۱۵ء)، سیکرٹری آف سٹیٹ فار وار، (۱۹۰۵ - ۱۹۱۲ء)، ممبر ہاؤس آف لارڈز ۱۹۲۵ - ۱۹۲۸ء - تالیفات :

1. The Pathway to Reality, 1903.
2. The Reign of Relativity, 1921.
3. The Philosophy of Humanism, 1922.
4. Human Experience, 1926.

ہائزن برگ، ڈبلیو (Heisenberg, Werner Karl) [خطبات : ۲۸۱]
(۵ دسمبر ۱۹۰۱ - ۱۹۶۹ء)

جرمن سائنس دان - ڈوئسبرگ (Duisburg) میں پیدا ہوا - میونخ اور گوٹنگن میں تعلیم حاصل کی - ۱۹۲۷ء میں لیپزگ میں طبیعیات کا پروفیسر مقرر ہوا -

Quantum Theory پر تحقیق کے لیے مشہور ہے - ۱۹۲۵ء میں Quantum Mechanics کا اکتشاف کیا - ۱۹۳۲ء میں طبیعیات میں نوبل پرائز ملا - ۱۹۴۱-۱۹۴۵ء میں برلن یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر ہوا - پھر پلانک Planck انسٹی ٹیوٹ گوٹنگن کا ڈائریکٹر بنا -

ہراکلیطس (Heraclitus) [خطبات : ۲۱۷]
(غالباً ۵۳۵ ق - م - تقریباً ۴۷۵ ق - م)

یونانی فلسفی، ایشیائے کوچک کے ایک مقام ایفی سس (Ephesus) میں پیدا ہوا - اس کے نزدیک زمانہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے - اشیاء کی حیثیت اضافی ہے - کوئی شے مستقل نہیں - ہر چیز گردش میں ہے اور بدلتی رہتی ہے - فرد دنیا میں کل کا جزو ہے - بہتر یہی ہے کہ یہ اپنی انفرادیت مٹا کر کل سے مل جائے - ہراکلیطس کو دیمقراطیس کے برعکس روتا فلسفی Weeping Philosopher کہا جاتا ہے -

ہرگرون ژے، پروفیسر (Hurgronje, G,) [خطبات : ۲۵۴]
(۱۸۵۷ - ۱۹۳۶ء) -

ولندیزی مستشرق - لائڈن میں تعلیم حاصل کی اور لائڈن یونیورسٹی ہی میں علوم اسلامی کے پروفیسر رہے (۱۹۰۷ء- ۱۹۲۷ء) - اسلام اور علوم اسلامی پر متعدد تصانیف لکھیں .

ھکسلے، پروفیسر ٹامس ھنری (Huxley, Professor Thomas Henry)
[خطبات : ۲۹۰]

(۴ مئی ۱۸۲۵ء - ۲۹ جون ۱۸۹۵ء)

ماہر حیاتیات، ایلنگ (Ealing) میں پیدا ہوا - ابتدائی تعلیم آزادانہ ہوئی - میڈیسن کا مطالعہ کیا - ۱۸۴۶ء - ۱۸۵۰ء کے دوران ڈارون کی طرح بحری سفر کیا اور سفر کے بعد تحقیق کی طرف توجہ کی - ہکسلے ۱۸۵۱ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو بنا، ۱۸۵۵ء میں لیکچرار بنا، ۱۸۵۹ء سے ڈارون کا معتقد اور اس کے حیاتیاتی نظریات کا پرچارک بن گیا - ۱۸۶۳ - ۱۸۶۹ء میں رائل کالج آف سرگنز (Surgons) کا پروفیسر رہا - ۱۸۸۵ء میں پبلک لائف سے سبکدوش ہوا - تصنیفات میں یہ کتاب قابل ذکر ہے :

Evidence as to Man's Place in Nature, 1863.

ھمایوں، محمد نصیرالدین [خطبات : ۷۷]

(۶ مارچ ۱۵۰۸ء - ۲۷ جنوری ۱۵۵۶ء)-

ظہیر الدین بابر کا فرزند، برصغیر میں خاندان مغلیہ کا دوسرا بادشاہ - کابل میں پیدا ہوا - اوائل عمر ہی میں بابر کے ساتھ مہمات میں شامل رہا - ۳۰ دسمبر ۱۵۳۰ء کو آگرہ میں تخت نشین ہوا - ہمایوں بہادر تھا لیکن قوت فیصلہ میں کمزور تھا - بھائیوں کی خود سری اور افغانوں کی سرکشی کی بدولت اسے ۱۵۴۰ء میں تخت و تاج چھوڑ کر ایران میں پناہ گزین ہونا پڑا - دو سال تک طہماسپ شاہ کا مہمان رہا اور ۱۵۴۵ء میں ۱۴ ہزار ایرانی سپاہ کے ساتھ کابل و قندھار فتح کرکے کھوئی ہوئی سلطنت کی بازیافت کا انتظار کرنے لگا - آخر ۱۵۵۵ء میں دہلی فتح کرکے برصغیر میں

مغلیہ اقتدار کو بحال کیا ۔ لیکن چند ماہ بعد ہی اپنے محل کے زینے سے گر کر فوت ہوا ۔

ہملٹن، سرولیم Hamilton, Sir William [خطبات : ۲۹۵]

(۸ مارچ ۱۷۸۸ء - ۶ مئی ۱۸۵۶ء) -

سکاچ فلسفی، گلاسگو میں پیدا ہوا جہاں اس کا والد پروفیسر آف اناٹومی اور بوٹنی تھا ۔ دو سال کی عمر میں باپ فوت ہو گیا ۔ گلاسگو گرامر سکول میں ابتدائی تعلیم حاصل کرکے گلاسگو یونیورسٹی میں داخل ہوا ۔ ۱۸۰۶ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی میں میڈیسن کی تعلیم کے لیے گیا ۔ اگلے سال بیلیل کالج آکسفورڈ میں گیا ۔ ۱۸۱۴ء میں فارغ التحصیل ہوا ۔ لیکن میڈیسن کی بجائے قانونی پیشہ اختیار کیا ۔ اٹارنی کی حیثیت سے ہملٹن کامیاب نہ رہا ۔ ۱۸۲۱ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی میں پروفیسر سول ہسٹری مقرر ہوا ۔ ۱۸۲۹ء کے بعد اس کے فلسفیانہ مضامین ایڈنبرا ریویو میں چھپے اور اس کی شہرت ہوئی ۔ ہملٹن نے جرمن فلسفیوں کو برطانیہ میں روشناس کرایا ۔ وہ ۱۸۳۶ء میں پروفیسر فلسفہ و منطق بنا ۔ ہملٹن نے فلسفے کی بجائے عام فہم مسائل پیش کیے ہیں ۔ وہ ہیگل کی جدلیاتی عینیت اور مل کی تجربیت (Empiricism) کے خلاف تھا ۔ ہربرٹ سپنسر نے اس سے (Ultimate Unknowable) کا تصور لیا ۔ ہملٹن کی مندرجہ ذیل تصانیف قابل ذکر ہیں :

1. Discussions on Philosophy and Literature, 1852.
2. Lectures on Metaphysics and Logic, 1858-60.

ہوبس، ٹامس (Hobbes, Thomas) [خطبات : ۲۵۰]

(۵ اپریل ۱۵۸۸ء - ۴ دسمبر ۱۶۷۹ء) -

انگریز فلسفی، ویسٹ پورٹ میں پیدا ہوا ۔ باپ نیم خوانده

پادری تھا ۔ ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی ۔ ۱۶۰۳ء میں آکسفورڈ آیا اور ۱۶۰۸ء میں وہاں سے بی ۔ اے کیا ۔ کیونڈش خاندان Caven-dish Family میں اتالیق، سیکرٹری، مشیر کی حیثیت سے عمر گزار دی ۔ ۱۶۲۸ء اور ۱۶۳۴ء میں یورپ گیا ۔ اس دوران میں ڈیکارٹ اور گلیلو سے مراسم قائم ہوئے ۔ وہ گلیلو کے افکار سے خاصا متاثر ہوا اور ڈیکارٹ کے خیالات کی تنقید گمنام طور پر کی ۔ دربار انگلستان اور کلیسائے فرانس میں بہت سے لوگ اُس کے خلاف تھے ۔ ۱۶۵۱ء میں انگلستان میں اسے مذہب اور سیاست پر لکھنے اور چھپوانے سے روک دیا گیا ۔ ہوبز یورپ میں مادیت پرستی کا بانی سمجھا جاتا ہے ۔

ہوبز کے نظرئیے کے مطابق کائنات محض مادی ذرّات کا مجموعہ ہے جو میکانیات کے اٹل قوانین کے مطابق حرکت کر رہے ہیں ۔ ہوبز انسانی نفس، روحانیات اور خیر کا منکر تھا ۔ اس کے نزدیک حقیقت ایک ہی شے ہے ۔ یعنی مادہ، اس لیے ہوبز کے فلسفے کو دہریت یا مادہ پرستی کہا جاتا ہے ۔

ہورٹین، پروفیسر (.Horten, M) [خطبات : ۲۵۳، ۲۵۴]
(۱۸۷۴ء - ۱۹۴۵ء)

جرمن مستشرق، بون یونیورسٹی میں اسلامی تاریخ و فلسفہ اور سامی السنہ کا استاد ۔ اسلامی فکر و فلسفے پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں ۔ ازانجملہ یہ تصانیف قابل ذکر ہیں : الفقہ فی الاسلام (بون ۱۹۱۳ء)، فلسفة الاسلام (۱۹۲۴ء) دائرۂ معارف اسلامیہ، ابن سینا (۱۹۰۷ - ۱۹۰۹ء)، الشفاء و الٰہیات، ابن سینا (۱۹۰۷ء) ماورا الطبیعیہ، ابن رشد (۱۹۱۲ء) فصوص الحکم، فارابی (۱۹۰۶ء) ۔

ہیگل، ارنسٹ جارج ولیم فریڈرک
(Hegel, Ernst Georg Wilhelm Friedrich.)

[خطبات : ۳٦، ۳۴، ۱۰۹، ۱٦۸]

(۲۸ اگست ۱۷۷۰ء - ۱۴ نومبر ۱۸۳۱ء)

مشہور جرمن فلسفی، سٹٹ گارٹ (Stuttgart) میں پیدا ہوا۔ باپ معمولی سرکاری افسر تھا۔ مقامی سکول میں ابتدائی تعلیم کے بعد تولنگن (Tulingen) یونیورسٹی میں پہنچا۔ ۱۷۹۳ء میں پی ایچ۔ ڈی کی تکمیل کی۔ تین سال فرینکفرٹ میں گزارے۔ ۱۸۰۱ء میں یونیورسٹی جینا (Jena) میں گیا جہاں ۱۸۰۵ء میں پروفیسر آف فلاسفی بنا۔ ۱۸۰۷ء میں جینا یونیورسٹی چھوڑ کر (Bamberger Zeitung) کا ایڈیٹر بنا۔ اگلے سال نورمبرگ میں ریکٹر آف جیمنازیم بنا دیا گیا۔ ۱۸۱٦ء میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی میں پروفیسر فلسفہ، ۱۸۱۸ء میں اسے برلن یونیورسٹی میں بلا لیا گیا جہاں وہ اپنی وفات تک ایک بڑے فلسفی اور استاد کی حیثیت سے رہا۔

ہیگل کو رومانیت اور تصوف سے کوئی دلچسپی نہ تھی کیونکہ اس کے نزدیک عین (Idea) ہی اصل حقیقت ہے۔ وہ عقل کی لامتناہیت کا قائل ہے اور اس کے نزدیک حقیقت مطلقہ اسی سے عبارت ہے۔ وہ اس میں یقین رکھتا ہے کہ "معقول ہی حقیقی ہے اور جو حقیقی ہے وہ معقول ہے" ہیگل ریاست میں انقلاب کی بجائے ارتقا میں یقین رکھتا ہے۔ اس کے افکار میں جدلیاتی اصول کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ہیگل ایک تخلیقی فلسفی تھا۔ اس کے جدلیاتی فلسفے نے سیاست، معاشرت، ادب، تاریخ سب کو متاثر کیا۔ کارل مارکس نے بھی جدلیات کا یہ فلسفہ ہیگل سے لیا اور اسے مادی جدلیات کی شکل دے دی۔

ہیگل کی جرمن سے انگریزی میں ترجمہ شدہ چند تالیفات کے نام یہ ہیں :

1. The Philosophy of History.
2. The Philosophy of Art.
3. The Philosophy of Religion.
4. History of Philosophy.
5. Philosophy of the Mind.
6. The Doctrine of Formal Logic.

ہیلم ہولٹس (Helmholtz, Hermann-Ludwig Ferdinand Von.)

[خطبات : ۱۸۱]

(۳۱ اگست ۱۸۲۱ء-۸ ستمبر ۱۸۹۴ء)

جرمن سائنس دان، فزیالوجسٹ - پوٹسڈم میں پیدا ہوا - برلن میں تعلیم حاصل کی اور ۱۸۴۸ء میں اناٹومی کا پہلا پروفیسر مقرر ہوا - اکیڈمی آف فائن آرٹس میں متعدد مناصب پر فائز رہنے کے بعد برلن یونیورسٹی میں پروفیسر طبیعیات بنا - وہ اپنے عہد کا مشہور سائنسدان تھا - اس نے تھرموڈائنمکس (Thermodynamics) میں فری انرجی کا اصول پیش کیا - نظام عضوی کے سلسلے میں وہ پہلا شخص ہے جس نے یہ دریافت کیا کہ اعصابی ہیجان کے شعور میں کچھ وقت لگتا ہے -

ہیوم، ڈیوڈ (Hume, David.) [خطبات : ۳۹، ۳۰۴]

(۲۶ اپریل ۱۷۱۱ء-۲۵ اگست ۱۷۷۶ء)

مشہور انگریز فلسفی، ماہر معاشیات، مورخ - ایڈنبرا میں پیدا ہوا - ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی - ایڈنبرا یونیورسٹی میں قانون کا مطالعہ کیا - ۱۷۳۴ء میں فرانس گیا اور تین سال تک وہاں مطالعہ کیا - اسی دوران میں اس نے اپنی پہلی تصنیف "A Treatise of Human Nature" لکھی جس پر اس کے افکار کی بنیاد ہے - ۱۷۶۳ء میں برطانوی سفارت خانہ پیرس میں سیکرٹری، ۱۷۶۹ء میں دفتر خارجہ میں انڈر سیکرٹری

رہا۔ فرانس میں روسیو سے دوستی ہوئی لیکن روسیو جلد ہی اس کے خلاف ہوگیا۔ ہیوم کو بالعموم سب سے بڑا انگریز فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے افکار کا دائرہ لاک سے بہت وسیع ہے۔ جس طرح ہوبز کے افکار طبیعی فطرت پر مبنی ہیں، ہیوم کے خیالات انسانی حسیات پر مبنی ہیں جنہیں وہ نظریات و تاثرات کہتا ہے۔ وہ مابعد الطبیعیات کے وجود کا انکار نہیں کرتا لیکن اس کے نزدیک نفسیات ہی فلسفہ ہے۔ اس کے فلسفے نے کانٹ کو متاثر کیا۔

یونگ، کارل (Jung, Carl Gustan) [خطبات : ۲۹۶، ۲۹۷]
(۲۶ جولائی ۱۸۷۵ء - ۶ جون ۱۹۶۱ء)

سویس ماہر نفسیات، باسل (Basie) میں پیدا ہوا۔ باسل اور پیرس میں تعلیم حاصل کی۔ زیورچ میں پروفیسر نفسیات (۱۹۳۳ء-۱۹۴۱ء)، ۱۹۴۳ء میں باسل میں پروفیسر مقرر ہوا۔ اس نے مخلوطات (Complexes) کی تھیوری پیش کی اور فرائڈ کے ساتھ مل کر تحلیل نفسی کے لیے کام کیا۔ لیکن بعد میں ان کا اس بات میں اختلاف ہوگیا کہ انسانی محرکات میں جنسی ہیجان کو کس قدر اہمیت دینی چاہیے۔ اعصابی امراض کے بارے میں یونگ کا خیال یہ ہے کہ یہ بچپن کی یادوں یا سوئی ہوئی خواہشات کی بجائے موجودہ بے جوڑ چیزوں اور تصادمات سے پیدا ہوتے ہیں۔

مشمولات

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ[1]، ایڈیشن ۱۹۵۸ء)

---

(۱) مشہور نام خطبات اقبال بھی ہے - انگریزی میں Six Lectures تھا - لیکن اشاعت ثانی میں کتاب کا نام Reconstruction of Religious thought in Islam رکھا گیا - اس کتاب میں سات لیکچر یا ابواب ہیں - یہ لیکچر مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں پڑھے گئے -

INDEX

The Reconstruction of Religious Thought in Islam

By Sir Mohammad Iqbal

Oxford Univesity Press, London, 1934

(Page, 189-192.)

فہرست مندرجات

المصادر و المراجع

۱- آردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جامعہ پنجاب (جلد ۱ - ۱۵) -

۲- الاعلام (قاموس تراجم)، خیرالدین الزرکلی (جلد ۱ - ۱۰) -

۳- تذکرہ علمائے ہند، محمد ایوّب قادری -

۴- قاموس الاعلام، سامی بک، استانبول (جلد ۱ - ٦) -

۵- کارنامۂ بزرگان ایران، تہران ۱۳۴۰ھ -

٦- معجم المؤلفین، عمر رضا کحّالہ (جلد ۱ - ۱۵) -

7. American Authors (1600 - 1900 A.D).
8. Biographie Universelle, Paris.
9. British Authors (Before 1800 A.D).
10. British Authors of the Nineteenth Century.
11. Concise Dictionary of National Biography (1901 - 1950).
12. Chamber's Dictionary of Scientists, A.V. Howard, 1951.
13. Dictionary of American Biography.
14. Dictionary of International Biography, 1957.
15. Dictionary of National Biography (Vol. 1 - 25).
16. Ibid (1912 - 21, 1922 - 30, 1931 - 40, 1941 - 50).
17. Encyclopaedia Britannica, 15th Edition.
18. European Authors (1000-1900 A.D).
19. New Century Cyclopedia of Names (Vol, 1 - 3).
20. Persian Literature (A Bio-Bibliographical Survey) ; C A. Storey, London, 1927.
21. The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers, U.K., 1967.
22. The New Encyclopaedia Britannica.
23. Twentieth Century Authors, Kunitz & Haycraft.

(مصادر بالا کے علاوہ متفرق کتب، ضمنی معلومات کے لیے)

○

از پروفیسر محمد منوّر

علّامہ اقبال کا تصوّرِ تقدیر

[نوٹ : اس مقالے میں "تقدیر" کے اس مخصوص مفہوم سے بحث کی گئی ہے، جو حضرت علّامہ کے پیش نظر تھا ۔ ورنہ محض لفظ "تقدیر" کو حضرت علامہ نے اپنے کلام میں کہیں اس اپنے خاص معنیٰ میں برتا ہے اور کہیں عام مروجہ معنیٰ میں ، یعنی نصیب، قسمت وغیرہ ، مطلب یہ کہ یہاں تقدیر کے لفظی استعمال سے بحث نہیں کی گئی ، اس کے اصطلاحی معنیٰ اور مفاد سے بحث کی گئی ہے]۔

حضرت علامہ نے اپنے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں تصوّر تقدیر کو کسی خطبے کا اس طرح موضوع نہیں بنایا کہ کامل خطبہ اس کے لیے وقف کر دیا ہو ۔ تاہم دوسرے تیسرے اور چوتھے خطبے میں اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے —— ویسے تقدیر کے باب میں ان کے نظریّے کی تاثیر (Impact) تو تقریباً ہر خطبے میں جلوہ گر ہے اور وہ اس لیے کہ اگر حضرت علّامہ تقدیر کے اس تصور کے قائل نہ ہوتے جو انہوں نے خطبات میں پیش کیا ہے تو اُن کا سارا فلسفہ بے مدار ہو جاتا ۔ ان کے فلسفے کی روح خودی ہے ۔ اور اگر تقدیر کا وہ مفہوم قبول کر لیا جائے جسے عام مروج معنوں میں "قسمت" کہا جاتا ہے تو اثبات خودی یا تعمیر خودی کا مسئلہ ہی باقی نہیں رہتا ، اور نفئ خودی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا ، اس ضمن میں حضرت علّامہ کے اپنے کلمات یہ ہیں :

"قرآن مجید نے بارہا تقدیر کی طرف اشارہ کیا ہے لہذا ہمیں تقدیر کے مسئلے پر بھی غور کر لینا چاہیے، بالخصوص اس لیے

کرتے ہیں۔ "کُلَّ یَومٍ ھُوَ فِی شَان" (ہر روز خدا کسی نئے رنگ، حال، روپ اور دھندے میں ہوتا ہے۔" سورۂ رحمٰن)۔ "یَزِیدُ فِی الخَلقِ مَا یَشَاءُ" (خلق میں حسب منشا و رضا اضافہ کرتا رہتا ہے۔ سورۂ فاطر)۔

حضرتِ علّامہ دوسرے خطبے میں فرماتے ہیں اور اس اقتباس کے مطالعہ سے ان کے فکر کی نہج کا پتہ بخوبی چل جاتا ہے:

"ہم اسے (کائنات کو)[1] موجود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ وہ ایک غیر معیّن امکان ہے، چنانچہ بطور ایک "نامی کُلّ" زمانے کا یہی تصّور ہے، جس کو قرآن پاک نے تقدیر سے تعبیر کیا ہے، لیکن جس کو نہ اسلامی دنیا ٹھیک ٹھیک سمجھ سکی، نہ غیر اسلامی دنیا، دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کا انکشاف ابھی باقی ہے"[2]۔

بزبانِ شعر انہوں نے یہی بات اس طرح بیان کی:

سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات!

———

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

———

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود

یہ کائنات، جسے حضرت علّامہ "نامی کل" کہتے ہیں، ایک

---

(۱) اضافۂ راقم۔ (۲) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۷٦۔

غیر متعیّن امکان اس لیے ہے کہ بڑھنے اور تکمیل کی راہیں طے کرنے کی آزادی ہے۔ اسے یکبارگی کامل و سالم و جامع بنا کر نہیں بھیج دیا گیا، اگر ایسا ہوتا تو پھر زمانہ خلّاقی کے جوہر سے محروم ہوتا اور اس کا دوران محض گردشِ پرکار ہوتا، جس کا مطلب ہے تکرارِ محض، یہی باعث ہے کہ وہ نطشے کے نظریۂ Eternal recurrence کو محض Eternal repetition قرار دیتے ہیں، بالفاظ دیگر "کڑی میکانیت"[۱]۔ اس مضمون کو ان کے اپنے بیان میں اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے:

"قرآن پاک کا ارشاد ہے "کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فی شأن" —— لہذا زمان حقیقی کی زندگی زمانِ متسلسل کی زنجیروں سے آزادی اور ابداع کا عمل ہے اور اس لیے تخلیق کا فعل بھی آزادی کا فعل ہے کیونکہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار خاصہ ہے میکانیاتی طریق کار کا"[۲]۔

نظم "زمانہ" کا ایک شعر ہے:

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

اب اگلا مرحلہ آتا ہے۔ تکرار سے تو انکار ہوچکا، لیکن کیا مخلوقات یا ممکنات کو کسی بندھے بندھائے انداز میں اور ضابطے کی کڑی زنجیروں میں کسی کے خارج سے ہر لحظہ حکم دیا جاتا یا ادب سکھایا جاتا ہے یا خود ہر شے کے اندر وہ جوہر ودیعت کردیا گیا ہے جو زمانے کے ساتھ ساتھ اپنے تکمیلی مراحل خود اپنے اندر سے اور اپنی ذات میں طے کر رہا ہے۔ حضرت علّامہ خود زمانے کو

---

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۷۴۔
(۲) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۸۲۔

امکانِ غیر معیّن جانتے ہیں اور کارخانۂ قدرت کو قوائے ذاتی سے مالا مال مانتے ہیں، جو اندرونی زور نمود سے بروئے کار آتی رہتی ہیں۔ حضرت علامہ کے الفاظ ہیں:

"ہم زمانے کی حرکت کا تصور ایک پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کریں گے کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اس سے مطلب ہے، وہ امکانات جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں[1]"۔ یہ وقوع میں آئیں یا نہ آئیں (Open possibilities) کا ترجمہ ہے (آپ چاہیں تو اس کا ترجمہ غیر محدود امکانات کر لیں)۔ اسی نکتے کی وضاحت کے طور پر سطور ذیل کا ملاحظہ بھی ہو جائے:

"وہ ہستی جس سے اس کو جزوِ کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے، لہٰذا اس میں اضافہ ممکن ہے۔ ہم اس کو غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی، یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوّہ، بالفعل نہیں اور اس لیے فطرت کا تصور بھی ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدتِ نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے، جس کے نشو و نما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، یعنی وہ ذاتِ مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے: وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی[2]"۔

یہ ہے اس جہان کی کیفیت و فطرت جس میں آدم کو بسا دیا گیا ہے۔ یہ جہان آدم کا تربیت کدہ بھی ہے اور تجربہ گاہ بھی

---

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۸۴۔

(۲) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۸۷۔

اسے اپنی جملہ صلاحیتوں کی مدد سے یہاں اپنا مقام آپ پیدا کرنا ہے - ہر فرد آدم ایک ذمہ دار ہستی ہے، ہر ایک کو اپنے عمل کا بار خود اٹھانا ہے "لا تزر وازرۃٌ وِزْرَ أُخْریٰ" اور قیامت کے روز خدا کے حضور بھی ہر ایک کو فرداً فرداً جانا ہے۔ وَکُلُّھُم آتِیہِ یَومَ الْقِیَامَۃِ فرداً۔

واضح ہے کہ اگر اُسے قیامت کے روز اپنے ذاتی نامۂ اعمال کے لیے جواب دہ ہونا ہے تو یہ جواب دہی اس وقت تک کوئی معنیٰ نہیں رکھتی جب تک یہ بات مان نہ لی جائے کہ آدمی پر اُس کے اعمال کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، جس کا مطلب ہے کہ وہ پسند و ناپسند کا مالک ہے، وہ صاحبِ نظر و ارادہ ہے اور وہ انتخاب و اختیار (Choice) کی صلاحیت سے بہرہ مند ہے۔ اگر وہ بیدار اور تعمیر ذات کے لیے سرگرم ہے تو اس کی حیثیت کچھ اور ہے اور اگر وہ غافل ہے اور کم ہمتی و ضعفِ ارادہ کا مظاہرہ کرتا ہے تو مجرم رہتا ہے۔ بزبانِ زمانہ یوں کہہ لیجیے:

ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری!
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
نہ تھا اگر تو شریک محفل قصور تیرا ہے یا کہ میرا!!
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطرہ مئے مغانہ

حضرت علامہ کی "تشکیل جدید" کے پہلے خطبے کی پہلی سطور ہی یہ ہیں:

"یہ عالم، جس میں ہم رہتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے، ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے؟

باعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے ؟"[1] -

اس آخری جملے سے بخوبی عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ آدم کو معنوی اعتبار سے کوئی بنا بنایا اور بندھا بندھایا وجود نہیں جانتے کہ جس طرح بنا دیا گیا بن گیا ، جس طرح باندھ دیا گیا بندھ گیا ، یوں کہ اس میں ارتقا و کمال کی کوئی اہلیت ، ہمت اور عزیمت موجود نہیں - "ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے" تقاضا کرتا ہے کہ اپنے طرز عمل کی تعیین خود آدم ہی کو کرنا ہے - اختیار (Choice) اُس کا اپنا ہے -

حضرت علاّمہ نے "تقدیر" کی اس تعبیر سے شدید اختلاف کیا ہے ، جسے عُرف عام میں "قسمت" کہہ دیا جاتا ہے - انہوں نے اس اختلاف کا اظہار تلخ لہجے میں کیا ہے - تقدیر کی اس عام اور مروّج تعبیر کا مفہوم تو یہ ہوُا کہ آدمی دنیا کے میدان عمل میں وارد ہو کر بھی آزادیٔ عمل کا حق نہیں رکھتا ، اسے جیسا بنا کر ارسال کر دیا گیا ہے ویسا ہی رہنا ہے ، جس کے نتیجے میں بڑے اعتماد کے ساتھ فرض کیا جا سکتا ہے کہ جو مقدر ہے وہ تو ہو کر رہے گا ، سعی و سرگرمی بے سود ہے ، نہ حال سنوارا جا سکتا ہے نہ مستقبل ، اسی طرح نہ حال بگاڑا جا سکتا ہے نہ مستقبل ، یہ وہ کیفیت ہے ، جسے "ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظر فردا" ہونا قرار دیا جائے گا ، اور اسی کیفیت کا پیدا کردہ وہ روّیہ تھا جس کی وجہ سے مسلم ملّت "تن بہ تقدیر" ہو کر بیٹھ رہی اور مغرب کی مادہ پرست قوموں نے اُٹھ کر اُس کا چارج سنبھال لیا :

فُغاں دَر خانقاہاں رفت لَاغَیر | فرنگی صید بست از کعبہ و دیر !
دعا فرمود یا رب "عاقبت خیر"! | حکایت پیش مُلّا باز گفتم

---

(۱) اصل انگریزی عبارت یہ ہے :

"........and what is the kind of conduct that befits the place we occupy."

یہ خیال یا عقیدہ "نفیٔ خودی" کا متضمن ہے۔ اس خیال کے حامی افراد ولولے اور عزم کی دولت سے محروم رہتے ہیں، ان کی حیثیت جمادات و نباتات کی سی ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نباتی و جمادی حیثیت اس حیثیت سے نہایت پست ہے جو آدمی کو از روئے منصب و مقامِ نیابتِ الٰہی حاصل ہے۔ ہر فرد اپنی تقدیر خود چنتا ہے اور "ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا"۔ افراد کی انفرادی تقدیر کیا ہے؟ انہوں نے اپنے لیے کیا انتخاب کیا؟ اس انتخاب میں ولولہ و عزم اور بلندی و ترقی کا معیار کیا ہے اور مقاصد کیا ہیں؟ اُن مقاصد میں از راہِ مقصود "توحید" کس قدر ہے؟ اگر افرادِ معاشرہ خاصی مؤثر تعداد میں اپنی جگہ پست ہمت اور کج بیں ہیں تو پورا معاشرہ پست ہمت اور کج بیں ہوگا، چنانچہ انفرادی نکبت اور اجتماعی نکبت میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ افراد کا رویّہ کچھ اور ہو اور معاشرے کا انداز کچھ اور ہو۔ تقریباً ایک ہی رویّہ ہر شعبے میں کام کرتا ہے اور اسی حاوی رویّے کے مطابق اس معاشرے کے ساتھ سلوک کیا جاتا ہے، یہ تو ہو سکتا ہے کہ اگر اکثریت معیاری افراد کی ہو تو اس میں ایک تعداد غیر معیاری افراد کی بھی کھپ جائے، مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی قوم کے افراد کا حاوی عنصر زوال پذیر اور غیر معیاری ہو اور وہ قلیل التعداد قابل اور اہل افراد کے باعث فطرت کی جانب سے عائد کردہ اصولی سزا و عقوبت سے بچ جائے:

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے!!
کبھی کرتی نہیں ملّت کے گناہوں کو معاف!

اسی نظریّے کو انہوں نے "اسلامی ثقافت کی روح" والے خطبے میں قرآن کے "احکام" کی روشنی میں یوں بیان کیا ہے: "قرآن پاک

نے تاریخ کو ایّام اللہ سے تعبیر کیا ہے اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔ اس کی ایک اور بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اقوام واُمم کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ انہیں اپنی بداعمالی کی سزا اس دنیا میں بھی مل جاتی ہے"[۱]۔

غرض جس معاشرے کے افراد کا یہ عالم ہو وہ پورا معاشرہ کاہل معاشرہ ہوگا، جس میں نہ تحفظ کی امنگ ہوگی نہ ترقی کی ترنگ، اس لیے کہ امنگ عطا ہے مقاصد کی اور ترنگ بخشش ہے امید کامرانی و لذت کامگاری کی، اعلیٰ مقاصد کی خاطر اُٹھائی جانے والی مشقت جملہ قوائے حواس کو بیدار رکھتی ہے۔ اس لیے کہ مشقت پورے وجود انسانی کی اجتماعی کاوش کا نام ہے اور یہ پوری شخصیت کا انتخاب (Choice) ہے۔ بے مقصد اور بے مقصود قوم کی ذہانت منجمد ہو جاتی ہے، حافظہ متحجّر ہو جاتا ہے، حواس سو جاتے ہیں، بے حال قوم — ماضی خواب — مستقبل خیال۔

حضرت علّامہ نے ملت اسلامیہ سے تعلق رکھنے والی اقوام کو اسی نیم مردہ حالت میں دیکھا اور چونکہ وہ برّعظیم پاک و ہند کے مسلمانوں کو بہت ہی قریب سے دیکھ رہے تھے، اس لیے کہ وہ ان میں موجود تھے، لہذا ان کی تن بہ تقدیر صورت حال انہیں براہ راست اذیت دیتی تھی۔

---

(۱) آخری جملے کے اصل الفاظ یہ ہیں اور وہ اوپر درج کردہ شعر کے مفہوم سے زیادہ قریب ہیں۔ ترجمہ قدرے ہٹا ہوا معلوم ہوتا ہے:

"It is one of the most essential teachings of the Quran that nations are collectively judged, and suffer for their misdeeds here and now."

بگو ہندی مسلماں را کہ خوش باش
بہشتے ، فی سبیل اللہ ، ہم ہست ! !

طنزاً فرمایا کہ ہندی مسلمان کو خوش خبری دے دو کہ ایک بہشت وہ بھی ہے جو محض خیرات کے طور پر دے دی جائے گی ، مطلب یہ کہ تم اگرہاتھ ہلائے بغیر روشن اور مسرت بخش مستقبل کی امیدیں دل میں پال رہے ہو تو جان لو کہ یہاں "لَیْسَ لِلْاِنسان اِلّاما سعیٰ" کا اصول کار فرما ہے ۔ یہاں خوشیاں کمائی جاتی ہیں ، یہ قرآن کا فیصلہ ہے ، جسے حضرت علّامہ "کتاب زندہ" کہتے ہیں :

اے چو شبنم بر زمین افتندۂ در بغل داری کتابے زندۂ

اس کتاب زندہ کے ہوتے مسلمان کیوں مر گئے؟ اس کی توجیہہ خود حضرت علامہ کسی حد تک ان الفاظ میں کرتے ہیں : "لیکن اس تقدیر پرستی کی ایک تاریخ ہے جس کی تشریح کے لیے دفتر چاہیے ، یہاں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ یہ تقدیر پرستی ، جس کو مغربی مصنفین لفظ "قسمت" سے ادا کرتے ہیں ، کچھ تو نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا ، پھر اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زندگی کی وہ قوت جو اسلام نے مسلمانوں کے اندر پیدا کی تھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور آگے چل کر جب فلسفہ نے اس امر کی تحقیق میں کہ لفظ علّت کا اطلاق اگر ذات ایزدی پر کیا گیا تو اس کے معنی کیا ہوں گے ، علیٰ ہذا ۔ یہ فرض کرتے ہوتے کہ علّت و معلول کو آپس میں جو نسبت ہے زمانہ اس کی شرط ضروری ہے ، ایک ایسے خدا کا تصور قائم کیا جو موجودات عالم سے وراء الوراء قدیم ہی سے موجود اور اس لیے خارج سے اس پر عمل کر رہا ہے ، لہذا کہا گیا کہ علّت و معلول

کا سلسلہ چونکہ بالآخر ذات خداوندی پر ختم ہو جاتا ہے اندریں صورت جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے[1]۔

"جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے" میں کوئی خرابی نہ تھی، فرق صرف یہ ہے کہ ایک طرف عیاش اور ظالم اور دوسری طرف کاہل اور آرام طلب لوگوں نے اپنی عملی افراط و تفریط پر پردہ ڈالنے کے لیے یہ عذر قائم کر لیا کہ ہم اپنی طرف سے تو کچھ نہیں کرتے اور نہ کرنے پر قادر ہیں۔ ورنہ اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا نے اپنے حکم مطلق اور قدرت کاملہ کی بدولت انسان کو تمیز و شعور کا جوہر دیا اور خیر و شر کو سمجھنے کی اہلیت سے نوازا ہے، (إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۷، ۱۷) اُسے عزم و ارادہ بھی عطا کیا ہے اور تحمل و برداشت کا ملکہ بھی ارزانی کیا ہے تو اس سے اللہ کی شانِ خلّاقی اور حاکمیت مطلقہ سے انکار کیونکر واجب آتا ہے؟ اللہ کی مرضی یہی ہے کہ نباتات و جمادات اور بہائم اس کارخانۂ قدرت میں جاری و ساری بنیادی اور دائمی اصولوں کے مطابق اور مقررہ معیاروں کے موافق پیدا ہوں، زندگی بسر کریں اور چل بسیں۔ مطلب یہ کہ ان کے امکانات و مقدرات محدود ہیں، مگر انسان کے بارے میں اس کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ جملہ موجودات کو مسخّر کرے گا۔ گویا انسان کی شکل میں قادر مطلق نے ایک ایسا وجود تخلیق کیا جس میں خود اس کی ربّانی صفات کا عملی اور زندہ پر تو موجود ہے۔ اسی وجود کو یہ شرف حاصل ہے کہ اُسے اللہ کی روح سے حصہ میسر آیا، (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) اگر وہ اس روح کے ایک حصے کا

---

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۶۷۔

سالک نہ ہوتا تو اس سے ہرگز یہ نہ کہا جاتا کہ وہ اللہ کے اخلاق اپنائے (تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ)، اور یہ جبھی ممکن ہے کہ وہ مادی کائنات کے بندھنوں کو اپنی راہ میں حائل نہ ہونے دے، اگر وہ بھی محض جبلتوں کے تقاضے پورے کرتا رہے جس طرح حیوان کرتے ہیں تو اس میں اور عام حیوان میں کوئی فرق نہیں۔

ابن مسکویہ لکھتے ہیں:

"والانْسان إذا نقصت افعالُهُ و قصرت عمّا خُلق لَهُ أَعْنی أَنْ تکونَ افعالهُ الّتی تصدر عنه و عن رُؤیته غیر کاملة أَحری بأنَ یُحَطَّ عن مرتبة الانسانیة الیَ المرتبة البَهیمیّة، هذا إن صدرت أَفعالُه الانسانیة عنه ناقصة غیر تامّة"[۱]

یعنی جب انسان کے اعمال اس درجے سے فروتر اور کم تر واقع ہوں جس درجے کے اعمال کی خاطر اسے پیدا کیا گیا ہے، مطلب ہے اگر اس سے اس کی افتاد طبع کے باعث جو کچھ سر زد ہوتا ہے وہ کامل اور معیاری نہیں تو پھر وہ مستحق ہو جاتا ہے کہ اسے حیوان کے مرتبے پر گرا دیا جائے اور یہ فقط اس حال میں ہوگا جب اس کے انسانی افعال میں نقص اور کمی واقع ہو اور وہ ایسے نہ ہوں جیسے کہ ہونے چاہئیں۔

ظاہر ہے کہ انسان کو یہ جوہرِ اختیار اور ملکۂ انتخاب خود خدا نے دیا ہے اور یہ عین خدا کی منشا کے مطابق ہے — یہی باعث ہے کہ جب انسان اس مقام کا عملاً اہل نہیں اور تمیز خیروشر کرکے اپنے مقام آدمیت کا تحفظ نہیں کرتا تو آئین فطرت اسے سزا دیتا ہے اور وہ حیوان بن کر رہ جاتا ہے، خواہ اس کی ظاہری شکل

---

(۱) تہذیب الاخلاق، دار مکتبة الحیاة، بیروت ص ۱٦۔

و صورت کتنی ہی مہذّب و مثقّف ہو اور اس کے نمائشی آداب کتنے ہی نفیس ہوں ، مگر اس کے اندر جو روح کارفرما ہوتی ہے وہ حیوانی ہوس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی ۔ جب یہ حیوانی ہوس عام ہو جاتی ہے تو قدرت سزا کے طور پر انہیں لوہے کے پنجروں میں بند کر دیتی ہے ، جہاں ان کے حصے کا آذوقہ انہیں مل جاتا ہے اور وہ دوسروں کا خون پینے سے جبراً روک دیئے جاتے ہیں ۔ مگر بہرحال وہ مادہ پرست رہتے حیوان ہی ہیں ، ان پنجروں کا رقبہ وسیع ہو تو اسے کمیونسٹ معاشرہ کہتے ہیں ۔ پھر جب آدمی حیوان بن جائے تو وہ اس شے کے شعور سے بھی محروم ہو جاتا ہے جسے آدمیت کہتے ہیں ۔ آدم کے ہاتھوں مقام آدمیت کا تحفّظ حضرت علاّمہ کے نزدیک اثبات خودی ہے ، اس کے برعکس نفیٔ خودی ۔ اگر آدمی کو ایسا بنایا جاتا کہ وہ فقط خیر ہی کا انتخاب کر سکتا اور شر اختیار کرنے کا اہل ہی نہ ہوتا تو پھر یہ کہنا بجا ہوتا کہ وہ مجبور ہے ، اب چونکہ وہ اختیار شر اور انتخاب خیر پر قادر ہے اور دونوں کے مابین تمیز کر سکتا ہے لہذا ثابت ہؤا کہ وہ مجبور محض نہیں ، کچھ اس کا اپنا میدان عمل بھی ہے ، جہاں وہ آزاد ہے ۔ بقول حضرت علامہ مشیئت ایزدی نے اس کی آزادیٔ عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ قبول کر لیا کہ آدمی شر کا بھی انتخاب کر لے ۔ لہذا اگر مشیئت ایزدی یونہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو اس سے یہ حقیقت بھی آشکار ہو جاتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے ۔ اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے ۔ یوں بھی جس ہستی کی تخلیق ''احسنِ تقویم'' پر ہوئی مگر جسے ''اسفل سافلین'' میں لوٹا دیا گیا اس کی مخفی قوتوں کی تربیت کچھ یونہی ممکن تھی

کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے۔"[۱]

تسخیر ارض وسما و مافیہا اور نفخ روح والی آیات گویا استحکام و اثبات اور اقدام و ارتقا کے احکام ہیں۔ اور یہیں سے صاحب ایمان آدم دیگر مخلوقات عالم سے جدا ہو جاتا ہے، اس لیے کہ دیگر مخلوقات احکام خیر و شر کی روشنی میں عمل پیرا نہیں ہوتیں، انھیں Choice نہیں دیا گیا:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات!
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند!

اس شعر سے یہ بھی عیاں ہے کہ جب آدم ایمان سے محروم ہو جاتا ہے تو وہ انسانیت کے مقام سے بھی ساتھ ہی محروم ہو جاتا ہے اور حیوانی سطح کی جانب لڑھک جاتا ہے، بلکہ نباتات و جمادات کے مقام پر پہنچ جاتا ہے۔

حیوان اپنی نوع سے بلند تر نہیں ہو سکتے مگر انسان کو بہترین تخلیق میسر ہے، لہذا وہ اخلاقی، روحانی اور وجدانی بے شمار بلندیوں تک پہنچ سکتا ہے۔ وہاں تک بھی جا سکتا ہے جہاں فرشتوں کے پر جلیں۔ لیکن جب یہی انسان انسانیت کا تحفظ نہیں کر سکتا تو یہ پستی کی اُس حد تک جا پہنچتا ہے جہاں تک کوئی حیوان نہیں پہنچتا اس لیے کہ حیوان کے ممکنات محدود ہیں اور انسان کے ممکنات غیر محدود، اگر انسان اپنی قوی تر اور کار آمد تر عقلی، فکری اور ذہنی صلاحیتوں کو بدی کا ہتھیار بنا لے تو ظاہر ہے کہ کوئی بھی حیوان اُس کا مقابلہ نہیں کر سکتا، کیا حیوان اپنی اپنی نوع کی اجتماعی ہلاکت کے لیے گیس چیمبر ایجاد کر سکتا ہے؟

---

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۲۹۔

یا ہائڈروجن بم بنا سکتا ہے؟ مصطفیٰ اِلکیک نے الاستاذ عبدالکریم الخطیب کی کتاب "قضیة الالوهیّة" کے حوالے سے یہی بات ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"امّا حین ینکر الانسان جانبهٔ الرّوحیّ و یعیش علی انّهٔ مادّة مِن لَحْمٍ و دمٍ فانّهٔ لن یَرْتفع کثیراً عن حیاةِ الوحوش الضاریة والنسور الکاسرة، حیاتهٔ کلّها عراک وصراع وإن استخدمَ الصواریخ العذّریّةَ والقذائف الهیدروجینیة بدلَ النّاب والمخلَب"[1]

"جب انسان اپنے روحانی پہلو سے قطع نظر کر کے یوں زندگی بسر کرنے لگے گویا وہ محض گوشت اور خون کا مواد ہے تو پھر وہ درندہ حیوانوں اور گِدھوں کی زندگی سے ہرگز زیادہ بلند نہیں ہو سکتا، اس کی زندگی سراسر پیکار اور مار دھاڑ کی زندگی ہوتی ہے، فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ لمبے تیز دانتوں اور پنجوں کے بجائے ذری راکٹ اور ہائڈروجن میزائل کام میں لاتا ہے"۔ ایسی وسیع الممکنات مخلوق کو خیرو شر سے آگاہ کرنا اور پھر پابند آداب کرنا لازم تھا تاکہ اپنی صلاحیتوں کو متوازن رکھیں، چنانچہ وحی کی ضرورت لاحق ہوئی، تا آنکہ مجموعی طور پر اولاد آدم ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوگئی جہاں اُس کے قوائے فکر و شعور اور ملکہ ہائے فہم و فراست سن بلوغ کو پہنچ گئے۔ اس لیے کامل ترین وحی و کامل ترین انسانی اُسوہ (اسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) دے کر تنبیہہ کر دی گئی کہ اختیار خود تمہارا ہے، مگر ایک راہ تو یہ ہے جو صراط مستقیم کہلاتی ہے اور یہ توحید و رسالت

---

(۱) بین عالمین، دارالمعارف ص ۱۲۴۔

کی راہ ہے۔ اس کے علاوہ کئی راہیں پُرپیچ بھی ہیں اور پہنچاتی بھی خرابی و بربادی کی منزل پر ہیں۔ فیصلہ بہرحال تمہارا اپنا ہے۔

سوچ سمجھ کر کوئی فیصلہ کرنا آسان کام نہیں، سوچا سمجھا فیصلہ فقط وہی افراد کر سکتے ہیں جن کی ذات میں توحید موجود ہے، منتشر شخصیت کے مالک افراد "کہیں ایسا نہ ہو جائے، کہیں ایسا نہ ہو جائے" کی اذیت ناک کیفیت میں مبتلا رہتے ہیں، فیصلہ ایک طرح کا اثبات خودی ہے۔ اور حضرت علامہ کے الفاظ میں--------

"خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت کہتے ہیں"[۱]۔ کیفیات نفسی کی یا یوں کہیے کہ شخصیت کی یہ توحید بے تربیت ذات میسر نہیں آتی، یہ جوہر یا وصف باہر سے خیرات یا عطیے کے طور پر مل جانے والی شے نہیں بقول کسے "Unity is achieved, not given" —— توحیدِ ذات کوشش کر کے حاصل کرنا پڑتی ہے، بنی بنائی نہیں مل جاتی۔ سقراط نے کہا "Know thyself" عرفان ذات حاصل کرو۔ یہ بھی کہا "Choose thyself" انتخاب ذات کرو، جس کا مطلب ہے کہ تم کس حیثیت میں زندگی بسر کرنا چاہتے ہو، کیا بننا چاہتے ہو، کون سی منزل مقرر کی ہے، حضرت علامہ اسی فیصلے کو انتخاب تقدیر کہتے ہیں —— کون سی تقدیر اختیار کرنا چاہتے ہو اس کا استفسار اس لیے جائز ہے کہ آدم میں تکوینِ ذات کا امکان موجود ہے، جہاں وہ یہ جان سکتا ہے کہ وہ کیا ہے وہاں وہ یہ فیصلہ بھی کر سکتا ہے کہ اسے کیا ہونا چاہیے، چنانچہ اس کی تکوین لحظہ بہ لحظہ عمل میں آتی رہتی ہے، کچھ حالتیں مرتی جاتی ہیں، کچھ حالتیں پیدا ہوتی چلی جاتی ہیں۔

---

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۴۸۔

کچھ شخصیت پیچھے رہ جاتی ہے ۔ کچھ آگے بڑھ جاتی ہے ۔ خود حضرت علامہ کے الفاظ میں "ہماری تکوین کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ نہ رہیں جو ہیں ، زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گزرتا ہے"[۲] ۔

شخصیت کی ارادی تعمیر یا اختیار تقدیر کا مضمون حضرت علامہ کے کلام میں بارہا جلوے دکھاتا ہے اور اسرار خودی کی منزل سے لے کر جو بانگ درا کے تیسرے حصے کے متوازی ہے کلام کے بالکل آخری حصے تک اس عندیے میں ضعف نہ آیا ۔ اُلٹا اس کے اثبات میں اضافہ ہوتا چلا گیا ۔ تقدیر کے انتخاب کا یہ مضمون اسرار خودی کے ابتدائی صفحات ہی میں جلوہ دکھانے لگ گیا تھا ۔ مثلاً

قطرۂ شبنم سر شاخ گلے ۔۔۔ تافت ہمچو اشک چشم بلبلے !
مرغ مضطر زیر شاخ گل رسید ۔۔۔ در دہانش قطرۂ شبنم چکید !
چوں ز سوز تشنگی طائر گداخت ۔۔۔ از حیات دیگرے سرمایہ ساخت!

غافل از حفظ خودی یکدم مشو !
ریزۂ الماس شو شبنم مشو !

"ایک قطرۂ شبنم پھول کی ایک ٹہنی کی نوک پر بلبل کی آنکھ کے آنسو کی طرح چمک رہا تھا ، پیاس کے ہاتھوں بے بس ایک پرندہ اس ٹہنی کے نیچے پہنچا اور وہ قطرۂ شبنم اس کے منہ میں ٹپک پڑا ، ظاہر ہے کہ جب اس پرندے کو پیاس کی تپش نے جلایا تو اس نے دوسرے کے وجود کو اپنے لیے سرمایۂ حیات بنا لیا ، لہذا

---

(۲) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، ص ۱۴۸ ۔ اصل انگریزی الفاظ یہ ہیں :

"We become by ceasing to be what we are. Life is a passage through a series of deaths."

تجھے تحفّظ خودی کے پاس سے ایک لمحے کے لیے بھی غافل نہ رہنا چاہیے ، تجھے قطرۂ شبنم ہرگز نہیں بننا چاہیے ، تجھے ریزۂ الماس کی طرح رہنا چاہیے" —— مطلب یہ کہ حفظ خودی سے غفلت ضعف کا باعث ہوتی ہے اور پھر ضعف کسی صاحب قوت کی حرص و آز کے منہ میں دھکیل دیتا ہے -

اسی مضمون کو بالِ جبریل کی نظم ابوالعلا معرّی میں واضح کیا گیا ہے :

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معرّی
پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزر اوقات
اک دوست نے بھونا ہوا تیتر اسے بھیجا !
شاید کہ وہ شاطر اسی تدبیر سے ہو مات !
یہ خوان تر و تازہ معرّی نے جو دیکھا !
کہنے لگا وہ صاحب غُفران و لزومات !
اے مرغک بیچارہ ذرا مجھ کو بتا تو !!
آخر وہ گنہ کیا ہے یہ ہے جس کی مکافات
افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ ہوا تو
دیکھے نہ تری آنکھ نے فطرت کے اشارات
تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے !
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات !

اب یہ تو ظاہر ہے کہ تیتر کو تیتر ہی رہنا ہے - وہ شاہین نہیں ہو سکتا ، یہ رمز آدمی کے سمجھنے کی ہے - پرندے کے پاس تو اختیار و انتخاب کا ملکہ موجود نہیں ، آدمی کے پاس یہ ملکہ موجود ہے - لہذا یہ تیتر اور شاہین کے درجات کا فرق تازیانۂ عبرت ہے تاکہ آدمی فیصلہ کر سکے کہ اسے ضعیف بن کر رہنا چاہیے یا

قوی ہو کر، "جاوید نامہ" میں بھی یہ تلقین موجود ہے اور انتخابِ تقدیر کے بارے میں مزے کی باتیں کہی گئی ہیں:

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر! خواہ از حق حکم تقدیر دگر!
تو اگر تقدیر نو خواہی رواست ز انکہ تقدیرات اُولا انتہاست
رمز باریکش بحرفے مضمر است تو اگر دیگر شوی اُو دیگر است
شبنمی، اُفتندگی تقدیر تُست قلزمی، پایندگی تقدیر تُست

خاک شو، نذر ہوا سازد تُرا
سنگ شو، بر شیشہ اندازد ترا

"اگر ایک تقدیر سے تمہارا جی جلتا ہے تو اسے ترک کر دو، اور اللہ سے دوسری تقدیر طلب کر لو۔ تمہارا نئی تقدیر طلب کرنا بالکل جائز ہے، اس لیے کہ اللہ کی تقدیریں لا انتہا ہیں۔ تقدیر کے باب میں باریک سی رمز یہ ہے کہ اگر تم بدل جاؤ تو وہ بھی بدل جاتی ہے، چنانچہ اگر تم شبنم بنو گے تو گرنا (پھر چوسے جانا) تمہاری تقدیر ہے، اگر تم قلزم بنو تو تمہاری تقدیر ہے پایندہ رہنا، خاک بنو گے تو تقدیر ہوا کے حوالے کرے گی، سنگ بنو گے تو یہ تقدیر تمہیں شیشوں پر پھینکے گی"۔

لیکن اس تلقین میں کہا یہ گیا ہے کہ نئی تقدیر کا حکم یعنی فیصلہ خدا سے طلب کرنا ہوگا، اللہ کے حضور دعا کرنا ہوگی تاکہ وہ نئی تقدیر کے اختیار کی توفیق دے اور صحیح تقدیر کی راہ پر ڈالے اور ہمّت عطا فرمائے تاکہ بہتر سے بہتر تقدیر کی طرف رستہ کھلتا چلا جائے۔ تقدیرات کی تماشاگاہ تو آنکھوں کے سامنے ہے، یہاں خاک کے ذرے بھی ہیں اور چٹانیں بھی، شیشے بھی ہیں پہاڑ بھی، قطرے بھی ہیں سمندر بھی، سفینے بھی ہیں اور طوفان بھی، کبوتر بھی ہیں شاہین بھی، گیڈر بھی ہیں

اور شیر بھی ، غلام بھی ہیں آزاد بھی ، حاکم بھی ہیں محکوم بھی ـــــ اور خالق تقدیر جاننا چاہتا ہے کہ تم کس تقدیر کے طلبگار ہو۔

آزاد کا ہر لحظہ حقیقت سے منّور
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات!

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامان موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

مگر یہ انتخابات تقدیر یا حتمی پسند و ناپسند پر قدرت کا عملی مرحلہ آسانی سے نہیں آ جاتا، آدمی کی ہستی روح بھی ہے اور مادہ بھی، روح اللہ سے احکام حاصل کرتی ، ہے مادّہ اپنی جانب کھینچتا ہے۔ روح لطیف ہے، مادّہ کثیف ہے۔ مادّہ کی کارفرمائی کے لیے گنجائش بہت زیادہ ہے ـــــ آدمی کے اندر یہ روح والا حصہ "عالم امر" کہلاتا ہے ، مادی حصے کو عالم خلق کہتے ہیں۔ عالم امر اس رعایت سے بھی عالم امر کہلاتا ہے کہ ارشاد ربّانی ہے "قل الروحُ منْ أمْر ربیّ" اے رسولؐ کہہ دے کہ روح میرے رب کا ایک امر ہے۔ "ہوس کے جملہ شعبے جن کی نمایندگی صفتِ حرص کرتی ہے انسان کے مادی وجود یعنی عالم خلق سے متعلق ہیں۔ ہوس کے درجات سے بلند شعبے جن کی نمایندگی صفتِ ایثار کرتی ہے عالم امر سے تعلق رکھتے ہیں، لہذا اگر کوئی بندۂ خدا حرص کا غلام ہے تو یہ تعجب کا مقام نہیں اس لیے کہ ملبے کو ملبے ہی کی طرف کشش ہوتی ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص نظریاتی زندگی گزارتا ہے ، فیاض ہے ، ہمدرد ہے ، خادم خلق ہے، صاحب ایثار ہے اور ہوس کے بندھنوں میں بندھا ہوا نہیں اور حرص و آز

کے زنداں سے آزاد ہے تو پھر مقام تعجب ہے اور ایسا شخص لائق داد و تحسین ہے، اس لیے کہ وہ اس مقام بے نیازی اور درجۂ استغنا پر آسانی سے نہیں پہنچتا ۔ وہ ریاضت و مشقت کے بغیر مادی وجود کا "باغی" ہو نہیں سکتا اور اس کے تسلّط سے نجات حاصل نہیں کر سکتا ۔ اِس مشقت و ریاضت میں استقامت کسی بڑے اصول سے پکی محبت کے بغیر ممکن نہیں اور پھر ہر اصول سے اونچا اصول لا الہ الا اللہ ہے ۔ بقول حضرت علامہ :

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

یہ مال و دولت دنیا، یہ رشتہ و پیوند!
بُتان وہم و گماں لا اِلٰہَ اِلَّا اللہ

مادّی وجود کے انگھڑ تقاضے کسی بھی حیوان کے بنیادی تقاضوں سے کم طاقتور نہیں ہوتے ۔ ہم ان تقاضوں کو جبّلتیں کہہ لیتے ہیں ۔ حضرت عبدالقاہر بن عبداللہ السہروردی اپنی کتاب "عوارف المعارف" (یہ حضرت شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف سے پہلے کی ہے) میں لکھتے ہیں :

"فَمَنْ عرفَ اصولَ النفس و جبّلا تها عَرفَ أنْ لا قدرةَ لَهُ علیها اِلّا بالاَستعانة ببارئها و فا طرها، فَلَا یتحقّقُ العَبْدُ بالاِ نسانیةِ اِلّا بعد أن یَدَبّرَ دواعی الحیو انیةِ فیهِ بالعلم والعدل وهو رعایة طرفی الإفراطِ والتفریط، ثُم بذلک تتقوّیٰ اِنْسا نیتّهُ و مَعْنَاه" [1]

---

(۱) عوارف المعارف از عبدالقاہر بن عبداللہ السہروردی، دارالکتاب العربی، بیروت، ص ۳۵۳ ۔

یعنی "جو شخص نفس کے مزاج اور اصل سے آگاہ ہے اور اس کی جبلّتوں کو پہچانتا ہے اسے معلوم ہے کہ نفس اور اس کی جبلّتوں پر اس وقت تک قابو نہیں پا سکتا جب تک وہ اُن کے خالق اور موجد فطرت سے استعانت نہ کرے، اور کوئی بندہ بھی جب تک اپنے وجود کے حیوانی تقاضوں سے علم و عدل کے ساتھ نپٹ نہیں لیتا انسانیت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتا اور علم و عدل کی اس کاروائی کا مطلب ہے کہ افراط و تفریط پر کڑی نگاہ رکھّی جائے، جب کہیں جا کر اس کی انسانیت اور معنویت تقویت یاب ہوتی ہے۔"

حضرت علّامہ لکھتے ہیں "یوں بھی ارتقائے حیات پر نظر رکھی جائے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ شروع شروع میں تو اگرچہ طبیعی کا نفسی پر غلبہ ہوتا ہے لیکن پھر جیسے جیسے "نفسی" طاقت حاصل کرتا ہے طبیعی پر چھا جاتا ہے اور اس لیے عین ممکن ہے آخرالامر اس سے بالکل آزاد ہو جائے"[1]۔

آخرالامر وہ جبلّت اور طبیعت کے تسلّط سے آزاد ہو جائے یہ بالکل ممکن ہے مگر درمیانی منزل کھینچا تانی کی منزل ہے۔ روح اوپر کو کھینچتی ہے، بدن نیچے کو "کعبہ میرے پیچھے ہے کلیسا میرے آگے" —— اکثر افراد وہ ہیں جو جبلّت کے آگے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور بدن کے ہو کر رہ جاتے ہیں۔ قرآن کا ایسے لوگوں کے بارے میں ارشاد "لَوشِئنا لرفعناہُ بِہا و لٰکنّہ أخلد اِلَی الارضِ واتّبعَ ھَواہُ" (اگر ہمیں اپنی مرضی کرنا ہوتی تو ہم اُسے اپنی نشانیوں کی مدد سے اوپر کو اُٹھاتے، لیکن وہ تو زمین کے ساتھ چپکتا چلا گیا اور اپنی ہوس کا بندہ ہو کر رہ گیا" —(اعراف : ۱۷۶)۔

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۶۱۔

ایک طرف مٹی کی تاثیر اور ملبے کی کشش، دوسری جانب روح خالق کے ذرات کا پرتو، صاحب "عجائب المخلوقات" قزوینی کے بقول "اوّل مَراتب هٰذه الکائنات تراب و آخرها نفس ملکیّة طاهرة"[1] یعنی ممکنات میں اول درجہ مٹی کا ہے اور آخری درجہ پاک مَلَکی نفس کا ہے، —— اِس آتار چڑھاؤ اور کھینچا تانی میں ممکن ہے آدمی بے بس ہو کر رہ جائے یا ممکن ہے اندرونی کھینچا تانی کی کیفیت سے کوئی صحیح فیصلہ کر ہی نہ سکے لہذا غلط کو صحیح جان کر طلب کرنے لگے، ہر فیصلہ ایک تقدیر ہے جس کے اختیار اور انتخاب کا نفع اور نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ عالمِ خلق اور عالمِ امر ساتھ ساتھ ایک ہی وجود میں واقع ہیں، قریب ترین ہمسائے اور ہمدم ہیں، لہذا ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جن میں حیوانیت حاوی رہتی ہے ان کی کش مکش کمزور ہوتی ہے اور وہ نسبتاً آرام میں رہتے ہیں مگر جو حیوانیت کی سطح سے اوپر آبھر رہے ہوں انہیں ہر وقت خطرہ لاحق رہتا ہے اور وہ نفّس امّارہ کی جانب سے مطمئین نہیں ہو سکتے، نفّس امّارہ مرے ہووں کو کیوں مارے "نہ کھینچو گر تم اپنے کو کشا کش درمیاں کیوں ہو" نفّس امّارہ تو اسی کو شکار کرنے کے درپے رہے گا، جسے دھر پکڑنا ضروری ہوگیا، جو آزاد ہونے کی کوشش کر رہا ہو۔ ایسے عالم میں یوں بھی ہوتا ہے کہ نفّس امّارہ اوپر کی آواز بن کر کار فرما ہو اور سننے والا اسے فرشتے کی آواز اور پاکیزہ الہامی اشارہ جان لے اور اس طرح گمراہ ہو کر مارا جائے، ممکن ہے وہی آواز آزادی کے لیے کوشش کرنے والے انسان کو ہوس اور تکبر کی راہ پر ڈال دے۔ حضرت علامہ نے

---

(۱) الانسان فی القرآن، از محمود العقاد ص ۹۵۔

بڑے پیارے استعاروں میں یہ بات سمجھائی :

صاحب ساز پہ لازم ہے کہ غافل نہ رہے!!
گاھے گاھے غلط آھنگ بھی ہوتا ہے سروش

لہذا فاطرِ جبلّت و خالقِ طبیعت سے ہر لحظہ ہدایت طلب کرتے رہنا اور بہتر تقدیر کے لیے دعا کرتے رہنا چاہیے :

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے تری آرزو بدل جائے !
تری دعا سے قضا تو بدل نہیں سکتی
مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے!

دوسرا شعر خصوصاً توجہ طلب ہے - علّامہ کے شعر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا دعا خود دعا مانگنے والے پر اثر کرتی ہے ، اور اس طرح دعا گو کے اندر تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے ، اور یہ بالکل واضح ہے - وہ اس طرح کے جب دعا مانگی جاتی ہے تو ایک طرح سے خود اپنے آپ کو یاد دلایا جاتا ہے کہ یہ یا وہ مقصد حاصل کرنا ہے - یہ بار بار کی یاد دہانی عزم میں استقامت پیدا کرتی ہے اور پھر عزم کی استقامت کا درجہ جوں جوں بلند ہوتا ہے دعا مانگنے والے کی اہلیت اور معیار (Category) بدلتا چلا جاتا ہے - اس میں اہلیت کی مقدار، عزم کے معیار کے مطابق بڑھتی ہے - اللہ کے فیصلے نہیں بدلتے ، مگر وہ فیصلے نا اہل کے لیے اور ہیں اور اہل کے لیے اور - تقدیر تو وہی رہتی ہے مگر آدمی اپنے اندر اس تقدیر کے شایان شان استحقاق پیدا کر لیتا ہے - سہولت بیان کی خاطر ہم اس اپنی تبدیلی کو تقدیر کی تبدیلی سے تعبیر کرتے ہیں - تقدیر باہر سے نہیں بدلتی ، اندر سے بدلتی ہے -

اوپر گزر چکا ہے کہ

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست   زانکہ تقدیرات آولا انتہا است

تو اگر نئی تقدیر کا طلبگار ہو تو یہ بالکل جائز ہے اس لیے کہ اللہ کی تقدیر ایک نہیں ۔ اس کی تقدیریں بے حد و حساب ہیں ۔ قرآن کریم میں آتا ہے "وَخَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَہٗ تَقْدِیراً" (سورہ الفرقان) ("اللہ نے ہر شے پیدا کی اور اس کا ٹھیک اندازہ مقرر کردیا") —— ہر شے کے خواص یا امکانات اس کی تقدیر ہیں ۔ مٹی باریک ہو تو اسے ہوا اڑا لے جاتی ہے ۔ جم کر ٹھوس ہو جائے تو پھر آندھیاں بھی اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتیں اس لیے کہ اس کی تقدیر بدل چکی ہوتی ہے ۔ پہلی تقدیر غبار کی تقدیر تھی، دوسری تقدیر پتھر کی سی تقدیر بن چکی تھی ۔ مٹی پانی کو جذب کر سکتی ہے، گرمی اور سردی کو بھی جذب کر سکتی ہے وغیرہ وغیرہ، درجنوں امکانات ہیں اور یہ سب خاک کی تقدیریں ہیں ، خاک کی ہر تبدیلی ، تقدیر کی تبدیلی ہے ۔ پتھر شیشے سے ٹکرائے تو کیا کیفیت ہوتی ہے ، وہی پتھر بکھر جائے تو بیشک اسے بھی ہوا اُڑا لے جائے ۔ پانی کے عمومی امکانات ظاہر ہیں ۔ ایک خاص درجے پر سرد ہو کر منجمد ہو جائے تو اس کی تقدیر چٹانوں کی اور فرش سنگ کی تقدیر اور جب ایک خاص درجے پر گرم ہو کر بخارات بن جائے تو اس کی تقدیر ہوا کی تقدیر ہوتی ہے ۔ لوہے میں آگ سمائی ہو تو وہ آگ کی طرح جلانے لگتا ہے اور زیادہ گرم ہو جائے تو موم کی طرح ہر صورت میں ڈھلنے لگتا ہے ۔ موم منجمد ہو جائے تو اس کا تقدیری رشتہ سنگ سے استوار ہو جاتا ہے ۔ پھر وہ ٹوٹ تو سکتی ہے مگر مختلف شکلوں میں ڈھل نہیں سکتی ۔ غرض ہر شے کے امکانات کا صحیح تخمینہ و اندازہ اس کی تقدیر ہے اور ہر شے میں جو جو تبدیلی واقع ہو اسے ہم تبدیلیٔ تقدیر کہہ سکتے ہیں ۔ اسی طرح نباتی تقدیریں

اور حیوانی تقدیریں ہیں، بے حد و حساب، لا انتہا۔ آدم میں مشاہدہ و تجربہ سے متاثر ہونے کی اہلیت موجود ہے۔ اور خواص اشیاء سے آگاہی اس کی فضیلت ہے جس نے اس کے رو برو فرشتوں کو عاجز کر دیا تھا۔ اگر علم و آگہی کی بے پناہ وسعت کے کے باوصف وہ اپنے لیے کوئی بہتر معیار اور پیمانہ مقرر نہیں کر سکتا تو گویا وہ اپنی تقدیری صلاحیتوں کو کام میں لانے سے قاصر رہا؟

ہر شے صورت اور وضع کی تبدیلی کے ساتھ گویا تبدیلیٔ تقدیر کا مزا دیتی ہے ابن مسکویہ لکھتے ہیں: "فانَّ الفَرَسَ اذا قَصَرَ عن کماله و لَمْ تظهر افعالهُ الخاصة به علٰی أفضل احوالها حَطّ عن مرتبة الفرسيّة و استُعمل بالآکاف کما تُستعمل الحمير و کذٰلک حال السَّيف و سائر الآلات متی قصرت و نقصت أفعالهٗ الخاصة بها حطّت عَنْ مراتبها و استُعملت استعمالَ ما دُونَها"[۱]

یعنی جب گھوڑا اپنا کمال کھو بیٹھتا ہے اور اس کی طرف سے وہ افعال بروئے کار نہیں آتے جو اس کے بہترین احوال میں بروئے کار آنے چاہئیں تو وہ اپنا گھوڑا پن کھو بیٹھتا ہے اور پھر اس پر پالان ڈال کر اسے آسی طرح استعمال کیا جانے لگتا ہے جس طرح گدھوں کو، یہی حال شمشیر اور دیگر آلات کا ہے کہ جب وہ اپنے افعال خاصہ کی بجا آوری میں کوتاہ اور کم عیار ثابت ہو تو اپنے مرتبے سے گر جاتی ہے اور کمتر مرتبے کی چیزوں کی طرح برتی جانے لگتی ہے۔

گھوڑا اپنے کمال خواص کے عالم میں بڑی شان دار سواری

---

(۱) تہذیب الاخلاق، دار مکتبة الحیاة، بیروت، ص ۱۶۔

ہے، وہ اپنے مالک کے لیے نشان عزت ہے۔ لیکن محروم کمال ہو کر تو اس پر بھی اینٹیں، چارہ اور کوڑی لادی جانے لگتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کی تقدیر گھوڑے کی تقدیر نہیں رہتی بلکہ وہ گدھے کی تقدیر کا مالک بن جاتا ہے —— شمشیر اگر شمشیر کا خاصہ کھو بیٹھتی ہے تو پھر کمتر مرتبے کی چیزوں میں ڈھلنے لگتی ہے یعنی کھرپہ وغیرہ بننے لگتی ہے اور ظاہر ہے کہ شمشیر کی تقدیر اور ہے کھرپے کی تقدیر اور، شمشیر والا غازی کہلاتا ہے اور کھرپے والا گھسیارا —— آپ نے بارہا دیکھا ہوگا۔ جو بھینس خشک اور نازا ہو جائے (جسے پنجابی میں پھرڑ کہتے ہیں) اس کی ناز برداری کوئی نہیں کرتا، اس کے چارے پانی، اور نہلانے دھلانے اور ٹہل سیوا کا وہ اہتمام ختم ہو جاتا ہے جو اس کے بھینسوی خواص یا امکانات کے باعث عمل میں آتا تھا۔ چنانچہ یا تو اسے قصائی کے حوالے کر دیا جاتا ہے یا بیل کے ساتھ ہل میں جوت دیا جاتا ہے اور پھر وہ جب تک یہ کام کرتی رہتی ہے اس کی تقدیر وہ ہوتی ہے جو بھینس کی تقدیر نہیں ہوتی گو شکل بھینس ہی کی رہتی ہے۔ بھینس، گدھا، گھوڑا، گِدھ، عقاب، گیدڑ، شیر، الماس، شبنم، غبار، آہن، غرض ہر شے کے امکانات کے بارے میں بر بنائے تجربہ و مشاہدہ جو غیر متبدّل تخمینہ و اندازہ قائم کیا جا سکتا ہے وہ اس شے کی تقدیر ہے اور تقدیر کا یہ مفہوم حضرت علّامہ نے بلاشک قرآن کریم سے اخذ کیا وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ (یٰسین) وَ خَلَقَ كُلَّ شَیْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا (الفرقان) —— اس طرح واضح ہو جاتا ہے کہ

رمزِ باریکش بحرفے مضمر است   تو اگر دیگر شوی او دیگر است!

الغرض حضرت علّامہ کے تصور تقدیر سے جو کچھ تلقین

ہمیں حاصل ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جملہ معیار اور پیمانے آپ کی آنکھوں کے سامنے ہیں ۔ گویا امکانات و تقدیرات کا کارخانہ کھلا ہے خلوص کے ساتھ تقدیر انتخاب کیجیے ۔ اور پھر اس تقدیر کے حصول کی خاطر اپنے اندر اہلیت پیدا کیجیے ، تقدیرات بہتر سے بہتر موجود ہیں ۔ لہذا بہتر سے بہتر کی طرف بڑھتے جائیے ۔ اور تبدیلیٔ تقدیر کے باب میں اللہ کے حضور دعا گو رہ کر توفیق طلب کرتے رہیے ۔ "خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھے بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے"۔[۱]

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں !

---

(۲) تشکیل جدید ، ص ۳۰۶ ۔

از مظفر حسین

اقبال کا تصور بقائے دوام

آخرت کی زندگی پر یقین اساسیات ایمان میں سے ہے۔ اور علامہ اقبال کو آخرت میں اس قدر گہرا یقین تھا کہ سر اکبر حیدری کے نام اپنے ایک مکتوب[1] مورخہ ۱۳ جون ۱۹۳۷ء میں آپ لکھتے ہیں:

"میری جذباتی زندگی ایسے سانچے میں ڈھلی ہے کہ شعور انسانی کے بقائے دوام میں، ایمان محکم کے بغیر میں ایک لمحہ بھر کی زندگی بھی نہیں گزار سکتا تھا۔ یہ ایمان مجھے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا عطا کردہ ہے جن کی ذات اقدس کے لیے شکر گزاری کے جذبات سے میرا ذرہ ذرہ چھلک رہا ہے[2]۔"

اس گہری ایمانی کیفیت کی ایک جھلک آپ کے مندرجہ ذیل شعر میں بھی ملتی ہے جس میں شخصی بقائے دوام کے موضوع پر آپ نے نہایت اچھوتے انداز میں اظہار کیا ہے[3]:

اے عالم رنگ و بو ایں صحبت ما تا چند
مرگ است دوامِ تو، عشق است دوامِ من[4]

یہ شعر کسی نادر ایمانی تجربہ اور واردات قلب ہی کا حاصل ہو سکتا ہے۔

علامہ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ حیات آخرت کے بارے میں ایمان اور بصیرت ایسے ذرائع سے حاصل ہوتا ہے جو فلسفہ اور عقل کی دسترس سے باہر ہیں[5] تاہم آپ کو حیات بعد الموت کے بارے

میں مروجہ فلسفیانہ افکار و نظریات سے بھی گہری دلچسپی رہی جو آپ کے فلسفیانہ مزاج کا اقتضا تھی - اس کا ثبوت بانگ درا کی اولین دور کی ان نظموں میں بھی ملتا ہے جو ۱۹۰۵ء سے پہلے لکھی گئیں - ۱۹۱۰ء میں لکھے گئے ان ذاتی نوٹس سے بھی ملتا ہے جو ''افکار لخت لخت'' (Stray reflections) کے نام سے چھپ کر منظر عام پر آچکے ہیں - خطبات میں بھی جو ۲۹-۱۹۲۸ء میں مکمل ہوئے اور اس کا اندازہ ۱۹۳۸ء کی ان نجی گفتگوؤں سے بھی ہوتا ہے جنھیں سید نذیر نیازی صاحب نے اپنی گراں قدر تصنیف ''اقبال کے حضور'' میں محفوظ کر دیا ہے - خطبات اقبال[6] میں حضرت علامہ فرماتے ہیں :

''عصر حاضر کو اس مسئلہ (یعنی حیات بعد الموت کا مسئلہ) سے جو گہرا شغف ہے اس کی مثال کسی دوسرے زمانے میں شاید ہی ملے - یہ بڑی عجیب بات ہے کہ مادیت حاضرہ کی فتوحات کے باوجود اس موضوع میں تصنیف پر تصنیف شائع ہوتی چلی جا رہی ہے'' -

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس موضوع پر بہت سی تصانیف آپ کی نظر سے گزری ہوں گی - خود آپ کی اپنی نجی لائبریری میں کم از کم سات کتابیں[7] براہ راست اس موضوع سے تعلق رکھتی ہیں - ان تمام شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ حیات بعد الموت کا مسئلہ عمر بھر آپ کے غور و فکر کا محور بنا رہا -

خطبات اقبال کا چوتھا خطبہ ''خودی ، اس کی آزادی اور بقا'' بالخصوص اسی موضوع سے بحث کرتا ہے - اس میں آپ نے ابن رشد ، ولیم جیمز ، کانٹ ، نطشے ، جاحظ ، ابن مسکویہ اور مولانا رومی کے نظریات پر تبصرہ کرکے اپنے مخصوص نظریہ بقائے دوام کی وضاحت

کی ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ (Stray reflections) میں شخصی بقائے دوام کے عنوان کے تحت نوٹ[۸] میں آپ نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان میں آخر دم تک کوئی تبدیلی نہیں آئی اور اس موضوع پر آپ کی تمام تحریروں میں پیش کردہ خیالات میں حیرت انگیز یکسانیت اور یک رنگی پائی جاتی ہے جس سے مترشح ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر آپ کے خیالات میں بہت پہلے سے پختگی آ چکی تھی اور اپنے نظریۂ خودی کو پیش کرنے کے ساتھ ہی آپ خودی کے بقائے دوام کا بھی ایک مخصوص نظریہ پیش کر چکے تھے۔ اس ضمن میں اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن کے دیباچہ کا یہ جملہ خاص طور پر قابل توجہ ہے:

> "لذت حیات، انا، کی انفرادی حیثیت اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات بعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا[۹]"۔

چنانچہ خطبات میں آپ نے ابن رشد، کانٹ، ولیم جیمز اور نطشے کے نظریات حیات بعد الموت کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے اس کا مرکزی نکتہ یہی ہے کہ خودی کے اثبات، استحکام اور توسیع سے ہی خودی کو غیر فانی بنایا جا سکتا ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے آپ نے تمام نظریات کو جانچا اور پرکھا ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک حیات جاوداں کا فقط وہی تصور ایک بامعنی تصور ہو سکتا ہے جس میں خودی کو اپنی عینیت (Identity) کے ساتھ اپنی بے مثل انفرادیت قائم و دائم رکھنے کی ضمانت مل سکے:

اگر یک ذرہ کم گردد ز انگیز وجود من
باین قیمت نمی گیرم حیات جاودانے را[۱۰]

اس نقطہ نظر کے مطابق خودی اپنی پختگی سے ہی حیات جاوداں حاصل کر سکتی ہے اور پختگی کا واحد معیار آپ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ہر قسم کے حالات (حتٰی کہ موت کے صدمہ میں بھی) اپنی بے مثل انفرادیت کو قائم و برقرار رکھ سکے۔ اس نقطہ نظر کی رو سے بقائے دوام کا ہر وہ نظریہ قابل تردید ہے جس میں فرد کی خود شعوری اپنی عینیت کے ساتھ قائم و برقرار نہ رہ سکے۔ آپ نے حیات بعد الموت کے مروجہ نظریات پر اسی اصول کی روشنی میں تنقید کی ہے۔

اس اصول تنقید کی وضاحت کے لیے یہاں "اقبال کے حضور" سے ایک اقتباس کا حوالہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ۲۴ جنوری ۱۹۳۸ء کے ملفوضات میں سید نذیر نیازی نے حیات بعدالموت پر آپ کی ایک دلچسپ گفتگو نقل کی ہے۔ گفتگو کا موقع یوں پیدا ہوا کہ پنڈت پیارے کشن واتل نے مدراس میں یوم اقبال کی تقریب میں ایک تقریر کی جس میں علامہ اقبال کی نظم "فلسفۂ غم" کا حوالہ دیتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا کہ اقبال نے بھی عقیدہ تناسخ کی حمایت کی ہے۔ جن اشعار[۱۱] سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا وہ یہ ہیں:

آتی ہے ندی جبین کوہ سے گاتی ہوئی
آسماں کے طائروں کو نغمہ سکھلاتی ہوئی

آئینہ روشن ہے اس کا صورت رخسار حور
گر کے وادی کی چٹانوں پر یہ ہو جاتا ہے چور

نہر جو تھی اس کے گوہر پیارے پیارے بن گئے
یعنی اس افتاد سے پانی کے تارے بن گئے

جوئے سیماب رواں پھٹ کر پریشاں ہوگئی
مضطرب بوندوں کی اک دنیا نمایاں ہوگئی
ہجران قطروں کو لیکن وصل کی تعلیم ہے
دو قدم پر پھر جو مثل تار سیم ہے
ایک اصلیت میں ہے نہر رواں زندگی
گر کے رفعت سے ہجوم نوع انساں بن گئی
پستی عالم میں ملنے کو جدا ہوتے ہیں ہم
عارضی فرقت کو دائم جان کر روتے ہیں ہم
مرنے والے مرتے ہیں لیکن فنا ہوتے نہیں
یہ حقیقت میں کبھی ہم سے جدا ہوتے نہیں

علامہ اقبال نے واتل صاحب کے خیلات کی تردید میں فرمایا:
"۔۔۔۔۔۔۔ ذاتی عقائد کی بنا پر ہر شخص کو حق پہنچتا ہے کہ کسی خیال کی تعبیر جس طرح چاہے کرے لیکن میری نظموں کے بعض اشعار یا ارتقائے خودی کی بحث سے تناسخ کے حق میں استدلال کرنا غلط ہے"۔

"۔۔۔۔۔۔۔ اس سلسلہ میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے خودی تربیت یافتہ ہو یا غیر تربیت یافتہ ہر حالت میں خودی ہی رہے گی۔ اس کا جوہر ہے یکتائی۔ ہر خودی کا ایک تشخص اور ایک انفرادیت ہے کہ جب تک قائم ہے خودی قائم ہے ورنہ اس کا وجود ختم ہو جائے گا"۔

"۔۔۔۔۔۔۔ نہ خودی کسی دوسری خودی میں مدغم ہو سکتی ہے نہ اس کا ظہور کسی دوسری خودی کے طور

پر ہوگا۔ یہ نکتہ ہے جسے ان حضرات نے نظر انداز کر دیا اور میرا مطلب نہیں سمجھے"۔

"۔۔۔۔۔۔۔ اگر خودی کی تربیت نہیں ہوئی تو کہنا یہ چاہیے کہ اس کا مستقبل مخدوش ہے، یہ نہیں کہ ایسی خودی کسی کمتر خودی میں منتقل ہو جائے بلکہ ڈر ہے فنا ہو جائے"[۱۲]۔

ان اقتباسات سے یہ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ حیات بعدالموت کا جو نظریہ علامہ اقبال نے قائم کیا ہے وہ خودی کی بقا کا ایسا تصور ہے جس میں خودی کا انفرادی تشخص یعنی خودی کی یکتائی قائم رہے۔ وحدت الوجود کے نظریات "فنا" اور "وصال" اور ہندو مت کے نظریات تناسخ اور اواگون پر علامہ اقبال کو یہی اعتراض ہے کہ ان میں بقائے روح انسانی کی "رجح" اور "کرہ" کی جو صورتیں بیان کی جاتی ہیں ان کے مطابق انسان اپنا ذاتی تشخص کھو بیٹھتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان اپنا ذاتی تشخص کھو دے تو وہ "مادہ"، "روح" یا "توانائی" کی کسی بھی صورت میں باقی رہے ایسی بقا انسان کے لیے اطمینان بخش نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ عقلِ انسانی کے زائیدہ ما بعد الطبعیاتی دلائل کو بے سود سمجھتے ہیں کیونکہ یہ انسان میں شخص بقائے دوام کے بارے میں کسی قسم کا تیقّن اور اطمینان پیدا نہیں کر سکتے۔ اس ضمن میں انسان کا واحد سہارا ایمان ہی ہے۔

ان اصولی باتوں کی وضاحت کے بعد اب یہاں خطبات اقبال کے اس حصہ کا مختصر جائیزہ پیش کیا جاتا ہے جس میں آپ نے حیات بعد الموت کے بعض فلسفیانہ نظریات پر اپنے مخصوص نقطہ نظر سے تنقید کی ہے۔

سب سے پہلے علامہ اقبال ابن رشد کے نظریۂ ابدیت مجملہ (Collective Immortality) کو زیر بحث لاتے ہیں ۔ ابن رشد ارسطو کے زیر اثر وجود انسانی کے متعلق جو نظریہ قائم کرتا ہے وہ جسم اور روح کی ثنویت پر مبنی ہے ۔ اس کی سند وہ قرآن حکیم سے یہ لاتا ہے کہ اس میں وجود انسانی کا حسی وجود "نفس" سے عبارت ہے اور عقلی وجود "روح" سے ۔ حسی وجود کو وہ عقل انفرادی کا نام دیتا ہے اور اس کے نزدیک تفرید صرف حسیّت میں ہی پائی جاتی ہے جب کہ "روح" پوری بنی نوع انسانی کی عقل کلی سے عبارت ہے اور اس میں کوئی انفرادیت نہیں ۔ عقل انفرادی (جو در حقیقت عبارت ہے قوئے حسیّہ یعنی حافظہ، محبت، نفرت وغیرہ سے) قابل فساد ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے لیکن عقل کلی جسم کے فنا ہونے کے بعد زندہ رہتی ہے اور جسم سے الگ وجود رکھنے کی بنا پر ناقابل فساد ہے ۔ دوسرے الفاظ میں عقل کلی چونکہ جسم کی حالت کا نام تو ہے نہیں اس لیے اس کی ہستی کسی ایسے مرتبۂ وجود سے تعلق رکھتی ہے ۔ جو مفرد، عالمگیر اور دوّامی ہے اور انسان کی موت کے بعد بھی ایک عالمگیر وجود کی حیثیت سے زندہ رہتی ہے ۔ اس لیے نوع انسانی ابدی و ازلی ہے اور یوں قدرت الہیہ نے قابل فنا ہستی کو اپنی نوع پھیلانے کی قابلیت سے بہرہ ور کیا ہے تاکہ اسے تسلی رہے اور صفت ابدیت نوعی اسے حاصل رہے[۱۳] ۔

علامہ اقبال کو ابن رشد کے نظریہ ابدیت مجملہ پر مندرجہ ذیل اعتراضات[۱۴] ہیں :

(۱) علامہ اقبال کی رائے کے مطابق نفس کا لفظ قرآن پاک میں کسی مخصوص فنی اصطلاح (جن مضمون میں ابن رشد نے اسے لیا

ہے) کے طور پر استعمال نہیں ہوا اور ابن رشد نے ایسا خیال کرنے میں سخت ٹھوکر کھائی ہے کہ انسانی جسم میں نفس اور روح کے دو متضاد اصول کام کر رہے ہیں ۔ علامہ اقبال کے نزدیک قرآن انسانی ہستی کو ایک وحدت تصور کرتا ہے جس میں ثنویت کی گنجائش نہیں ۔

(۲) اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ انسانوں کی کثرت میں عقل کا بطور ایک وحدت کے ظہور محض ایک فریب ہے تو اس سے فقط اتنی بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ بنی نوع انسان کے تہذیب و تمدن کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا ۔ اس سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ فرد کو بھی بقائے دوام حاصل رہے گا ۔

(۳) ابن رشد شعور کو ماورائے جسم ایک ایسا میکانکی عمل کرتا ہے جو وقتی طور پر کسی جسمانی معمول میں کام کرنے کے بعد کسی اور دل بہلاوے کی تلاش میں اس کا ساتھ ہمیشہ کے لیے چھوڑ جاتا ہے ۔

ان اعتراضات کی روشنی میں ابن رشد کا نظریہ حیات بعدالموت بالکل بیکار قرار پاتا ہے کیونکہ اس میں شخص بقائے دوام کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی ۔

ابن رشد کے بعد علامہ اقبال ولیم جیمز کے نظریہ حیات بعد الموت پر بحث کرتے ہوئے ہیں ۔ ولیم جیمز کا یہ نظریہ اس کے کتابچہ (Human Immortality) میں بیان ہوا ہے جس کا ایک نسخہ علامہ اقبال کی ذاتی لائبریری میں موجود تھا ۔ اس میں ولیم جیمز نے حیات بعد الموت کے بارے میں دو اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے جس میں پہلا اعتراض اس سائنسی مفروضے پر مبنی ہے کہ ذہن انسانی یا شعور چونکہ دماغ کا پیداواری وظیفہ

(Productive function) ہے۔ اس لیے مرنے کے بعد دماغ کے مردہ ہونے سے شعور بھی ختم ہو جائے گا۔ ولیم جیمز یہ کہتا ہے کہ شعور یا روح کو انسانی دماغ کا پیداواری وظیفہ سمجھنا بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ "بھاپ چائے دانی کا وظیفہ ہے"۔ یا "روشنی برقی رو کا وظیفہ ہے" یا "برقی قوت آبشار کا وظیفہ ہے"۔ جس طرح روشنی کی کرن جب ایک منشور (Prism) میں سے گزرتی ہے تو وہ قوس قزح کے سات رنگوں میں تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ سات رنگ منشور کا پیداواری وظیفہ متصور نہیں کیے جا سکتے بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ منشور کا ترسیلی وظیفہ (Transmissive function) یا ترخیصی وظیفہ (Permissive fuuction) ہے جس نے سفید روشنی کو سات رنگوں میں پھاڑ دیا ہے بعینہ اسی طرح شعور کو بھی دماغ کا ترسیلی یا ترخیص وظیفہ سمجھنا چاہیے جس میں شعور وقتی طور پر دماغ کو کام میں لاتا یا اس سے کام لیتا ہے اس لیے دماغ کے مر مٹنے سے شعوو فنا نہیں ہوتا[۱۵]۔

ولیم جیمز کے اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ولیم جیمز کے اس نظریہ سے فقط یہ ثابت ہوتا ھے کہ شعور کوئی ورأ الجسم میکانکی عمل ھے جو وقتی طور پر جسم کو محض ایک مادی معمول کے طور پر منتخب کر لیتا ھے اور بعد میں کسی اور دل بہلاوے کی خاطر اسے چھوڑ جاتا ھے۔ اس سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ ہمارے محسوسات اور مدرکات کا حقیقی مشمول بھی علمی التسلسل قائم رہے گا۔ اس لیے یہ موقف ابن رشد کے نظریہ سے مختلف نہیں کیونکہ انفرادی تشخص کے ساتھ خودی کے بقائے دوام کی اس میں بھی کوئی صورت نہیں ملتی۔ یہ بھی ایک ما بعدالطبیعاتی دلیل ھے جسے سائنسی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔

علامہ اقبال نے کانٹ کے نظریہ حیات بعد الموت کا بھی جائزہ لیا ھے۔ جو اخلاقی نوعیت کے اصول استدلال پر مبنی ھے۔ کانٹ کہتا ھے کہ انسان کا اخلاقی شعور اسے باور کراتا ھے کہ عدل و انصاف کے تقاضے ضرور پورے ہونے چاہیں۔ نیکی اور بدی کے اعمال کا ایسا نتیجہ ضرور نکلنا چاہیے کہ نیکی مسرت و کامرانی سے ہمکنار ہو اور بدی سزا پا کر رہے لیکن یہ چند روزہ زندگی جس کا تعلق ہمارے عالم محسوسات سے ہے ان آرزؤں کی تکمیل کے سراسر ناکافی ہے۔ اس لیے ہم مجبور ہیں کہ بقائے دوام کو ایک مسلمہ کے طور پر مانیں کیونکہ اس کے بغیر اخلاقی فضائل اور مسرت و شادمانی کے متبائن تصورات کو ایک وحدت میں نہیں سمویا جا سکتا۔ نیز اس کے ساتھ ہی ساتھ خدا کی ہستی کا اقرار بھی لازم آتا ہے کیونکہ خدا کی ہستی کا اثبات کیے بغیر ان تصورات میں اتصال ممکن نہیں رہتا۔ کانٹ یہ بھی کہتا ہے کہ انسان کے مقاصد اور نصب العین جن کی کوئی نہایت ہی نہیں اس مختصر سی چند روزہ زندگی میں تکمیل پذیر نہیں ہو سکتے اس لیے شعور عملی کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ایسی زندگی پر ایمان لایا جائے جہاں یہ مقاصد اور نصب العین پایۂ تکمیل کو پہنچ سکیں۔ علامہ اقبال کانٹ کے ان دلائل کو رد نہیں کرتے ہیں البتہ وہ فرماتے ہیں کہ کانٹ کی دلیل میں مندرجہ ذیل دو باتیں وضاحت طلب رہ جاتی ہیں[۱۷]:

(۱) فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کی تطبیق کے اس عمل کو لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں ھے؟

(۲) خدا اخلاق و مسرت کے متبائن تصورات میں اتصال کیونکر پیدا کرے گا؟

ان سوالات کا نہایت باریک بینی سے جائزہ لیے بغیر علامہ اقبال

کا موقف پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتا - یہ سوالات درحقیقت کائنات کی ساخت کے بارے میں ہیں - جس کے متعلق مذہب و فلسفہ کے مختلف دبستان مختلف نقطہ ہائے نظر رکھتے ہیں اور ہر ہر نقطہ نظر حیات بعد الموت کے بارے میں مختلف قسم کے تصورات پر منتج ہوتا ہے - مثلاً عیسائیت کی رو سے انسان پیدائشی طور پر ہی گنہ گار ہے اور چونکہ اسے اولین گناہ کی پاداش میں جنت سے نکال کر اس دنیا میں سزا کے طور پر بھیجا گیا ہے اس لیے یہ دنیا اس کی آرزوں اور تمناؤں کے لیے سازگار ہو ہی نہیں سکتی - لہذا اسے اس دنیا سے کٹ کر اپنی تمام آرزؤں کی تکمیل کو آخرت پر اٹھا رکھنا چاہیے - اس کے برعکس اسلام کا تصور کائنات ایسی مایوسی پر مبنی نہیں اور وہ اس دنیا کو انسان کے اعلیٰ مقاصد کے لیے ناسازگار نہیں سمجھتا - بقول اقبال اسلام اس دنیا کے بارے میں اصلاحیہ (Melioristic) نقطہ نظر رکھتا ہے - جس کے مطابق اس کی اصلاح ممکن ہے اور انسان کی جد و جہد اس کی اصلاح کے لیے موثر ہے - لہذا یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انسان کی کاوش خیر اس دنیا میں نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی اور خیر کی تمام آرزؤں کی تکمیل کو آخرت پر اٹھا رکھنا چاہیے بلکہ اسلامی نقطہ نظر کی رو سے تو انسان کے مقاصد خیر آخرت میں تکمیل پذیر ہوں گے ہی اس کی اس کاوشِ خیر کے صلے میں کہ غلبہ خیر کے لیے اس نے اس دنیا میں کیا جد و جہد کی - اس لیے وہ عیسائیت کی طرح ترکِ دنیا کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ اس دنیا کو اخلاقی سانچے میں ڈھالنے کے لیے سخت جد و جہد کی تلقین کرتا ہے اور انسان کی نصب العین آرزؤں کو محض حسنات آخرت تک محدود نہیں رکھتا بلکہ حسنات دنیا تک وسعت دیتا ہے - وہ انسان کو اس دنیا میں بھی اتمام نور

کی بشارت دیتا ہے اور آخرت میں بھی - اس لیے اس دنیا کی سخت جد و جہد شرط ہے بقائے دوام کی کیونکہ جد و جہد سے ہی خودی کا وہ اطناب (Tension) قائم رکھتا ہے جس کے قائم رہنے سے ہی شعورِ ذات قوی تر اور شدید تر ہوتا چلا جاتا ہے جو اسے بقائے دوام کا سزا وار بناتا ہے - علامہ اقبال کے نزدیک خدائے زندہ زندوں کا خدا ہے - وہ انسان کو اس کائنات کی گہری آرزوں میں اپنا شریک کار بنانا چاہتا ہے - اس لیے وہ اعلی کائناتی مقاصد کے حصول کے لیے سر دھڑ کی بازی لگانے اور جان سے گزر جانے والوں کو تو فی الفور نئی زندگی عطا کر دیتا ہے لیکن "تن بے روح" بیزار ہے جو مقاصد کائنات میں اس کے شریک کار نہ بن سکے - اخلاق اور مسرت کے متبائن تصورات میں اتصال پیدا کرنے کے انسانی جد و جہد کو وہ ضروری شرط قرار دیتا ہے -

اگر کوئی نظریہ حیات اس قسم کی جد و جہد، پیکار اور عمل انگیزی کے فکری محرکات سے خالی ہو تو اس میں حیات بعد الموت کے حق میں کانٹ کی پیش کردہ اخلاقی دلیل ایک مابعد الطبیعیاتی دلیل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی - اور جیسا کے علامہ اقبال بجا طور پر فرماتے ہیں - ما بعدالطبیعاتی دلائل عصر حاضر میں بے اثر ہو کر رہ گئے ہیں -

کانٹ اور ولیم جیمز کے نظریات پر بحث کرنے کے بعد علامہ اقبال نطشے کے نظریہ حیات بعد الموت کا جائزہ لیتے ہیں - کانٹ کے پیش نظر مسئلہ یہ تھا کہ اخلاقی نصب العین کی تکمیل کے لیے بقائے دوام درکار ہے جب کہ نطشے کے پیش نظر حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ بقائے دوام کے "عذاب" کو قابل برداشت بنانے کے لیے کس قسم کا اخلاقی نصب العین درکار ہے -

علامہ اقبال نے خطبات میں واضح کیا ہے کہ نظریہ تکرار دوام کے سلسلے میں نطشے کو اس کے خیال کی اندرونی قوت نے متاثر کیا تھا یہ کہ اس نظریہ کی منطقی صحت نے جو در حقیقت دلیل ہے اس بات کی کہ ہم حقائق کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں فیضان باطن کی بنا پر نظریات قائم کرتے ہیں نہ کہ مابعد الطبعی غور و فکر کے زور پر[۱۹] خود نطشے یہ دعویٰ کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتا کہ "تکرار دوام کا نظریہ اس کے ذہن پر اگست ۱۸۸۱ء میں ایک روز وحی کی صورت میں القا ہوا جب کہ وہ سلوا پلانا جھیل کے جنگل کی سیر کرتے کرتے ایک بہت بڑی چٹان کے نیچے رک گیا تھا"[۲۰] ۔ تاہم چونکہ نطشے اس نظریہ کو ایک باقاعدہ مربوط نظریہ کی صورت میں پیش کرتا ھے اس لیے علامہ اقبال فلسفیانہ نقطہ نظر سے اس کا محاکمہ ضروری خیال کرتے ہیں ۔ وہ اس بحث کو اس لیے بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ آج کل کی طبائع کا رحجان فی الواقع اس جانب ہے ۔

خطبات میں نطشے کے نظریہ تکرار دوام پر جو بحث ملتی ہے وہ زیادہ تر ٹسناف (R. A. Tsanoff) کی کتاب (The Porablem of Immortality) کے پانچویں باب بعنوان (The Doctrine of Eternal Recurrence) پر مبنی ہے ۔ آپ کی نجی لائبریری میں اس کتاب کا جو نسخہ پایا گیا ہے اس میں آپ نے متعدد مقامات کو پنسل سے نشان زد کرکے حواشی لکھے ہیں اور باب کے آخر میں (صفحہ ۱۷۸ پر) اپنے ہاتھ سے مندرجہ ذیل ریمارکس نوٹ کئے ہیں :

(۱) توانائی کا غلط تصور ۔

(۲) زماں کا غلط تصور ۔ دوری یا مستقیم ۔

(۳) لامتناہیت کا غلط تصور ۔۔ لامتناہی کو دوری ہونا چاہیے ۔

(۴) نطشے کا تضاد -- آرزوئے دوام اور تکرار دوام کا تضاد ۔

(۵) بد ترین قسم کی تقدیر پرستی[۲۱] ۔

چنانچہ خطبات میں نطشے کے نظریہ حیات بعد الموت پر علامہ اقبال کے تبصرہ کو غور سے پڑھا جائے تو ظاہر ہو گا کہ وہ درحقیقت ان ہی نکات کی مختصر وضاحت پر مشتمل ہے لہذا ان نکات کی روشنی میں علامہ اقبال کے موقف کا نطشے کے موقف سے تقابل مفید مطلب ہوگا ۔

(۱) علامہ اقبال توانائی کو خدا کی تخلیقی فعلیت کا ایسا مظہر خیال کرتے ہیں ۔ جو لا متناہی ہے ۔ اس لیے آپ کے نزدیک یہ کائنات وسعت پزیر ہے ۔ نطشے ایک بے خدا کائنات میں توانائی کی مقدار کو متناہی تصور کرتا ھے جس میں کمی بیشی کا کوئی امکان سرے سے ہے ہی نہیں ۔

(۲) علامہ اقبال کے خیال میں حقیقی زماں خودی کی ایک باطنی حالت ہے جس کا تصور وہ ایک خالص دوران و مرور کی حیثیت سے کرتے ہیں ۔ ایک ایسا تغیر جس میں تواتر نہیں ۔ زمانہ آپ کے نزدیک پہلے سے کھنچا ہوا خط نہیں بلکہ اس کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکانات ظاہر ہوتے رہیں ۔ اس کے برعکس نطشے زمانے کو مستدیر (Circular) دوری (Periodic) اور ایک خارجی حقیقت کے طور پر مانتا ہے جس میں توانائی کے تمام ممکنہ امتزاجات (Combinations) ظہور میں آ چکے ہیں ۔ اس لیے کائنات کا کوئی حادثہ نیا حادثہ نہیں، جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے، ایک بار نہیں کئی بار اور آئیندہ بھی ہوتا رہے گا ۔

(۳) علامہ اقبال کے نزدیک لا متناہیت کا تصور یہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی امکانات کی کوئی حد و نہایت نہیں اسے وہ شدت

حیات (Intensity) کی صورت میں تسلیم کرتے ہیں ۔ اس کے برخلاف نطشے کے نزدیک اعادہ، رجعت اور تکرار ہی ایک لامتناہی عمل ہے ۔

(۴) علامہ اقبال کے نزدیک آرزو کا خاصہ ہے جدت آفرینی اور خوب سے خوب تر کی جستجو ۔ لیکن نطشے جس فوق البشر کو نصب العین قرار دیتا ہے اس کا ظہور تو بارہا ہو چکا ۔ اس لیے کسی نادر اور اچھوتی چیز کی آرزو کی اس میں سرے سے گنجائش ہی نہیں پائی جاتی ۔ لہذا آرزوئے دوام (Infinite Aspirations) اور تکرارِ دوام متضاد تصورات ہیں ۔

(۵) نطشے کا نظریۂ کائنات ایک ایسی کڑی میکانیت پر مبنی ہے جس میں حوادث کی ترتیب پہلے سے مقرر ہے فلھذا نا قابل تغیّر و تبدل ۔ اس لیے علامہ اقبال کے نزدیک یہ ایک ایسا عقیدہ ہے جو قوائے عمل کو مفلوج کر دیتا ہے اور جس کی وجہ سے خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے ۔

مزید تفصیلات[۲۲] میں جائے بغیر یہاں مختصراً یہ بیان کر دینا کافی ہو گا کہ اقبال کو نطشے کے نظریہ حیات بعد الموت پر بنیادی اعتراض یہ ہے کہ اگر خودی اپنے بے مثل نقش (یعنی اپنے تشخص) کو قائم رکھ کر آگے نہ بڑھ سکے تو ایک ابدی چکر میں اس کے بار بار ظہور سے کیا فائدہ ؟

ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی

ایک ایسا فوق البشر جس کا ظہور بارہا ہو چکا ہو اور جس کی آئیندہ بھی بارہا پیدائش یقینی ہو اس کی خودی یقیناً اس لذت یکتائی سے محروم رہتی ہے جو علامہ اقبال کے نزدیک مرکزی نکتہ ہے آرزوئے بقائے دوام کا اور خودی میں یکتائی پیدا ہوتی ہی[۲۳] اس طرح ہے کہ وہ ہر

لحظہ ایسی شے کی تمنائی رہے جو بالکل نادر اور اچھوتی ہو۔ خود خدا نے اپنی یکتائی کے ابلاغ کے لیے بھی یہی نکتہ بیان کیا ہے:

"کل یوم ہو فی شان"

حیات بعد الموت کے ان نظریات پر بحث کرنے کے بعد علامہ اقبال اپنے مخصوص نقطہ نظر کی وضاحت فرماتے ہیں۔ آپ کے نزدیک قرآن کا نظریہ حیات بعد الموت کچھ تو اخلاقی ہے اور کچھ حیاتیاتی۔ اس کا تصور قائم کرنے میں ہمیں قرآن حکیم کے مندرجہ ذیل تین اصولوں[۲۴] سے رہنمائی لینی چاہیے:

(۱) خودی کا آغاز زمانے میں ہوا ہے یعنی اس نظام زمان و مکان میں نمودار ہونے سے پہلے اس کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔

روح انسانی کے متعلق علامہ اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ یہ ہمیشہ ایک مخصوص منفرد حیثیت رکھتی ہے قرآن کے الفاظ میں روح "امر ربی" ہے اور "امر ربی" کی کار فرمائی ہمیشہ وحدتوں کی صورت میں ہوتی ہے جسے ہم خودی کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور ہر خودی توسّع (Range) توازن (Balance) اور اثر آفرینی (Effectiveness) کے اعتبار سے اپنا اپنا جداگانہ مرتبہ و مقام رکھتی ہے۔ روح یا خودی کے بارے میں اس قسم کا تصور ابن رشد کے نظریہ ابدیت مجملہ اور وحدت الوجودی انداز فکر کی کلی نفی کر دیتا ہے۔

(۲) موت کے بعد انسان کے لیے ہرگز یہ ممکن نہیں رہتا کہ وہ لوٹ کر دوبارہ اس کرۂ ارض پر واپس آ سکے۔ یعنی جن منازل سے خودی ایک بار گزر جاتی ہے وہ کبھی واپس نہیں آسکتیں۔ اس تصور کی رو سے نطشے کے نظریہ تکرار دوام یا رجعت ابدی اور ہندوؤں کے مسئلہ تناسخ کی قسم کے تمام نظریات باطل قرار پاتے ہیں۔

(۳) انسانی خودی متناہی ہے اور ہمیشہ متناہی ہی رہے گی - خودی کی متناہیت کو اس کی بد بختی پر محمول نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی نجات یا مسرت و سعادت کا یہ معیار ہے کہ وہ خدا کی لا متناہی خودی میں گم ہو کر اپنی انفرادیت سے دستبردار ہو جائے بلکہ خودی کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی متناہیت کے باوجود انفرادیت اور یکتائی میں ایسی شدت پیدا کر لے کہ نہ تو قیامت کی عالم گیر تباہی کا ہولناک منظر اس کے سکون میں خلل پیدا کر سکے اور نہ ہی ذات باری تعالی کی بے پردہ دید کا انتہائی پر مسرت نظارہ اس سے ہوش و حواس چھین لے -

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اگرچہ زمانے کا خاصہ یہ ہے کہ وہ دنیا کی جملہ اشیاء کو موت کے گھاٹ اتارتا رہتا ہے لیکن انسانی خودی مناسب تربیت پا کر فنا کی قوتوں پر غالب آ سکتی ہے - زمانے کی فنا آفریں قوتیں خودی پر اسی صورت میں اثر انداز ہوتی ہیں جبکہ وہ اسی نظام زماں و مکاں میں محصور ہو کر رہ جائے - لیکن خدا کی ذات سے تعلق پیدا کرکے وہ زماں و مکاں سے ماوراء بھی ہو سکتی ہے - یہی نکتہ معراج ہے -

علامہ اقبال واقعہ معراج اور شخص بقائے دوام کے نظریہ میں ایک خاص مناسبت اور ایک گہرا ربط محسوس کرتے ہیں - جس کا دوسرا مطلب یہ ھے کہ وہ شخص بقائے دوام کو ایک ارتقائی عمل سمجھتے ہیں اور خودی کے ارتقا کے لیے جدوجہد کو ایک ضروری شرط - آپ نے حافظ، ابن مسکویہ اور مولانا رومی کے نظریات سے استدلال کیا ھے کہ ارتقا کا نظریہ مسلمانوں کے لیے کوئی نیا نظریہ نہیں - شخصی بقائے دوام کے ارتقا کو آپ نے یوں بیان کیا ھے :

”زندگی ایک ھے اور مسلسل - اور اس لیے انسان بھی اس

ذات لا متناہی کو نو بہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی آگے بڑہتا رہے گا - پھر جس کسی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ تجلیات الٰہیہ سے سرفراز ہو وہ صرف ان کے مشاہدے پر قناعت نہیں کرے گا - خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا ہے اور یوں اپنی خلّاقی، ایجاد اور طبّاعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچایا ہے" - [۲۵]

یہ بحث تشنہ اور نا مکمل رہے گی اگر یہاں چند ان فلاسفہ کا بھی ذکر نہ کیا جائے جن کے نظریات حیات بعد الموت علامہ اقبال کے نظریہ بقائے دوام سے گہری مماثلت رکھتے ہیں -

علامہ اقبال کے معاصرین فلاسفہ میں سے جوشیا رائس (Josiah Royce) کا نظریہ بقائے دوام بعض پہلوؤں کے اعتبار سے علامہ اقبال کے نظریہ سے گہری مماثلت رکھتا ہے - جوشیا رائس نے اپنا نظریہ "بقائے دوام کا تصور" (The Conception of Immortality) نامی کتابچہ میں پیش کیا ہے - پروفیسر رائس کا حوالہ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں تین جگہ دیا ہے لیکن وہ حوالہ جات اس کتابچے سے ماخوذ نہیں - یہ کتابچہ آپ کی نجی لائبریری کی ان سات کتابوں میں بھی شامل نہیں جو حیات بعد الموت کے موضوع پر ہیں - اس لیے قطعی وثوق کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ آپ نے اس سے استفادہ کیا[۲۶] تاہم بقائے دوام کا جو تصور رائس نے اس کتابچہ میں پیش کیا ہے اس کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ فرد کی یکتائی بقائے دوام کی ایک ناگزیر شرط ہے - مثال کے طور پر رائس کتابچے کے شروع[۲۷] میں ہی یہ لکھتا ہے :

"- - - - - بالکل اسی طرح جب ہم فرد انسانی کی حیات

بعد الموت کا ذکر کرتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ھے کہ فرد انسانی سے آخر ہماری کیا مراد ھے؟ بلکہ میرے خیال میں تو یہ سوال حیات بعد الموت کی اس بحث کے لیے صرف تمہید کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ در حقیقت یہ بحث زیادہ تر ھے ہی اسی سوال سے متعلق - کیونکہ جب تک ہم یہ بات نہیں سمجھ پاتے کہ فرد انسانی ھے کیا ہمیں یہ حق ہی نہیں پہنچتا کہ اس کی بقائے دوام کے بارے میں کوئی سوال اٹھائیں - لیکن اگر ہم کسی طرح یہ جان لیں کہ فرد انسانی سے ہم کیا مراد لیتے ہیں تو ہمیں اپنے سوال کا جواب اسی کے اندر مل جائے گا اور ہمارے تصورات مثلاً خدا، کائنات، اس کائنات میں انسان کی حیثیت اور اس کی بقائے دوام کی توضیحات ضمناً اس عمیق بحث کے دوران خود بخود ہوتی چلی جائیں گی"[۲۸] -

اس اقتباس کے ساتھ اگر علامہ اقبال کے دیباچہ اسرار خودی کا وہ جملہ پڑہا جائے جو اس مضمون کے آغاز میں ہم نقل کر آئے ہیں تو یوں معلوم ہوگا کہ ایک ہی بات دونوں جگہ مختلف الفاظ میں دہرائی جا رہی ھے رائس کے کتابچے کا بیشتر حصہ فرد انسانی کی انفرادیت اور یکتائی کی بحث پر مشتمل ھے اور صرف آخری باب میں وہ اپنا نظریہ بقائے دوام پیش کرتا ھے جس کا خلاصہ یہ ھے :

(۱) دنیا "عقلی کل" (Rational Whole) یا "زندگی" ھے جس خدا کی ارادیت کارفرما ھے -

(۲) حیات مطلق کا ہر پہلو چونکہ اس "کل" کے بے مثل ہونے کی طرح ہی بے مثل ھے اس لیے ہر کہیں خدا کا ارادہ انفرادی صورت میں ظہور پزیر ھے -

(۳) زندگی کی موجودہ شعوری سطح پر ہمیں حقیقی اور سچی

انفرادیت نہ تو کہیں نظر آتی ہے اور نہ ہی کہیں یہ ظہور پذیر ہے۔

(۴) ہماری زندگیاں چونکہ حیاتِ ربّانی کے ساتھ متحد ہیں اس لیے آخرکار انہیں حقیقی اور سچی انفرادیت کے ظہور کا موقع ملنا چاہیے جو مل کر رہے گا۔

(۵) ہم اپنے اندر جن آرزوؤں اور تمناؤں کو محسوس کرتے ہیں وہ در حقیقت اشارات ہیں تکمیل انفرادیت کی ان صورتوں کے جو ابھی تک ہم پر منکشف نہیں ہو پائے اور نہ ہی ہماری موجودہ شعوری سطح اس قابل ہے کہ وہ پوری طرح منکشف ہو سکیں۔ یا یوں کہیے کہ پیدائش اور موت کے درمیان زندگی کا جو وقفہ ہمیں ملتا ہے وہ ان انکشافات کے لیے انتہائی مختصر ہے۔

(۶) اپنی موجودہ زندگیوں میں ہم پوری وفاداری کے ساتھ جس انفرادیت کے لیے بے تاب اور مضطرب رہتے ہیں وہ بالآخر اپنا شعوری اظہار پا کر رہے گی لیکن اس کے ظہور کے لیے کسی قسم کے زماں و مکاں کی شرط ضروری نہیں۔[۲۹]

ظاہر ہے کہ جس طرح رائس روح کی تفرید کا قائل ہے اور انفرادیت کو تصورِ بقائے دوام کا ایک ناگزیر پہلو خیال کرتا ہے علامہ اقبال بھی خودی اور اس کے بقائے دوام کے بارے میں یہی نظریات رکھتے ہیں۔ اور دونوں کے نظریات میں حیرت انگیز حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔

(۲) رائس کے علاوہ علامہ اقبال کا نظریہ بقائے دوام پرنگل پیٹی‌سن (Pringle Pattison) کے نظریہ حیات بعد الموت سے بھی بہت حد تک مشابہت رکھتا ہے۔ پرنگل پیٹی سن انسانی روح کو نا قابل فنا نہیں خیال کرتا چنانچہ وہ اپنی کتاب "تصور بقائے دوام"

(The Idea of Immortality) میں بڑی وضاحت کے ساتھ لکھتا ہے: ۳۰

"لوگ روح کے وجود کا ذکر کچھ اس طرح سے کرتے ہیں کہ یہ گویا ایک ایسی چیز ہے جس کو فنا نہیں لہذا اس کا خاتمہ الوہی طاقت کے کسی خاص عمل سے ہی ہو سکتا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اگر آپ روح کا ضبط (انضباط و انقیاد) کھودیں تو یہ فوراً تحلیل ہونا شروع ہو جاتی ہے اور اگر تحلیل کے عمل کو جاری رہنے دیا جائے اور وہ مربوط وحدت کو جسے ہم ذہن کا نام دیتے ہیں یوں بکھرنے دیا جائے تو روح کی ہلاکت سے زیادہ کوئی چیز آسان ہے ہی نہیں۔ بیماری کی حالت میں ہمیں اس قسم کے عمل کا مشاہدہ ہوتا ہے جس میں زندگی کی عملی سرگرمیاں بتدریج متاثر (یعنی معطل) ہوتی جاتی ہیں بعینہٖ اس طرح اگر اخلاقی کوششوں میں ڈھیل، نرمی اور سستی پیدا ہونے دی جائے تو روحانی دائرے میں بھی کچھ اسی طرح کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ ایک سلسلہ مقصد کی وحدت قائم رکھے بغیر حیات ابدی کی کیا توقعات قائم کی جا سکتی ہیں اور اسے حاصل کرنے میں آخر کیا رکھا ہے؟"۔ ۳۱

خطبات میں علامہ اقبال نے روح کی تفرید کی بحث کے ضمن میں پرنگل پیٹی سن کا حوالہ دیا ہے نیز چونکہ وہ خود بھی شخص بقائے دوام کو انسان کا حق نہیں سمجھتے بلکہ اس کے لیے خاص قسم کے عمل کو ضروری سمجھتے ہیں اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال پرنگل پیٹی سن کے مندرجہ بالا خیال سے پوری طرح متفق تھے۔ درحقیقت مشروط بقائے دوام کا یہ نظریہ پرنگل پیٹی سن نے ہی پہلی بار پیش نہیں کیا بلکہ جیسا کہ بشیر احمد ڈار نے لکھا

ھے کہ اس کے آثار ہمیں سپینوزا (Spinoza) فشتے (Fishte) گوئٹے (Goethe) اور لوٹزے (Lotze) کی تحریروں میں بھی ملتے ہیں اور جدید فلاسفہ میں سے پٹیاول (Petavel) نے اپنی کتاب "مسئلہ حیات بعد الموت" (Problem of Immortality) میں مشروط بقائے دوام کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ھے وہ علامہ اقبال کے تصور بقائے دوام سے قریب ترین [۳۲] ھے - پٹیاول لکھتا ھے : [۳۳]

"اس نقطہ نظر کی رو سے انسان بقائے دوام کا محض ایک امیدوار ھے اور دوامی زندگی فقط اسی شخص کا حصہ ھے جو ایماناً اپنے خدا کے ساتھ متحد رہے" - [۳۴]

اسی طرح بقائے دوام کے بارے میں علامہ اقبال کے بعض اشارات سے یہ گمان بھی ہوتا ھے کہ آپ ہیوگو منسٹر برگ (Hugo Munsterberg) کے خیالات سے بھی کسی حد تک متاثر ہیں - مثلاً علامہ اقبال کا یہ خیال کہ عشق (مظہر ارادہ کے طور پر) انسان کو زمانے کے سلاسل سے آزاد کر دیتا ھے اور ابدیت کا حقیقی سراغ شدت حیات (Intensity) میں ملتا ھے منسٹر برگ کے ان خیالات سے گہری مماثلت رکھتے ہیں جو اس اپنے کتابچہ (Eternal Life) میں پیش کیے ہیں -

تاہم ان مماثلتوں کی بنا پر یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ علامہ اقبال کا نظریہ بقائے دوام ان نظریات سے ماخوذ ہے - علامہ اقبال کی نظم و نثر میں ہمیں کئی خیالات ایسے ملتے ہیں جن کا سراغ دوسرے شعراء اور فلاسفہ کی تحریروں میں لگایا جا سکتا ھے مثلاً حیات بعد الموت کے بارے میں (Timaeus) میں افلاطون کی یہ جمالیاتی دلیل کہ خیرِ مطلق کی حیثیت سے خدا یہ کیوں کر گوارا کر سکتا ھے کہ وہ ایک حسین چیز کو فنا کر دے - علامہ اقبال حسن کو عمل کے ساتھ وابستہ کرکے فرماتے ہیں :

چناں بزی کہ گر زمرگ تست مرگ دوام
خدا از کردۂ خود شرمسار تر گردد

انگریزی شاعر شیلے (Shelly) اگر اپنی نظم (Adonais) میں کیٹس (Keats) کی روح کو ایک ستارہ میں جلوہ گر دیکھتا ہے تو علامہ اقبال بھی مرنے والوں کی جبیں کو اس ظلمات میں ستاروں کی طرح روشن دیکھتے ہیں :

مرنے والوں کی جبیں روشن ہے اس ظلمات میں
جس طرح تارے چمکتے ہیں اندھیری رات میں

اسی طرح عشق کا موت پر غالب آنا علامہ اقبال کا ایک دل پسند موضوع ہے جس پر آپ نے بڑے زور دار اشعار لکھے ہیں چنانچہ اگر یہ خیال انھیں ٹینسن (Tennyson) کی کسی نظم میں ملا ہے تو پوری نظم کا منظوم اردو ترجمہ کرکے اسے "عشق اور موت" کے عنوان سے بانگ درا میں شامل کر لیا ہے۔ غرض کہ اسی طرح کی اور بھی بے شمار مثالیں جمع کی جا سکتی ہیں لیکن ان تمام باتوں کے باوجود ہمیں یہ کبھی نہیں بھولنا چاہیے کہ اپنے پیشرو اور معاصر فلاسفہ و شعراء کے حاصلات فکر کو اپنے شعر و فلسفہ میں سمونے کے باوجود علامہ اقبال کا نظریۂ بقائے دوام طبعزاد ہے۔ بشیر احمد ڈار نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ یہ دوسرے تمام نظریات سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں بقائے دوام کو عمل کے ساتھ مشروط قرار دیا گیا ہے۔ اور اس طرح سے آپ نے اسلام کی حرکی روحانیت (Dynamic Spiritualism) کی وضاحت کی ہے جس کے نمایاں خدو خال یہ ہیں :

(۱) خودی کا خاصہ انفرادیت ہے اور یہ ایک مخلوق ہستی ہے۔

(۲) انفرادیت کی ترقی کا معیار یکتائی ہے۔

(۳) یکتائی تخلیق مقاصد، جدت آفرینی اور ذوق استیلا سے ترقی پاتی ہے۔ جو انسان کو پیہم اخلاقی جدو جہد کے لیے مستعد رکھتے ہیں۔

(۴) اخلاقی جدو جہد کی بدولت ہی انسان اس زمان و مکان کے طلسم کو توڑ کر ماورائی زندگی کا لذت شناس بنتا ہے۔

(۵) اخلاقی عمل سے خودی کا وہ اطناب (Tension) قائم رہتا ہے جس سے خودی کی زندگی عبارت ہے۔ زندگی کا استحکام عمل سے ہے۔

(٦) بقائے دوام ایک مسلسل ارتقائی عمل کا نام ہے جس سے انسان بلند تر مدارج زندگی طے کرتا ہے۔ لہذا بقائے دوام پیہم جدو جہد سے ہی حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ بر بنائے استحقاق۔ اس لیے وہ اس کا محض امیدوار ہے۔

(۷) چونکہ بقائے دوام ایک مسلسل ارتقائی عمل ہے اس لیے دوزخ اور جنت خودی کے مدارجِ سفر ہیں نہ کہ مقاماتِ قیام۔

مختصر یہ کہ علامہ اقبال کے نزدیک آخرت کی حیات طیبہ فقط انہی لوگوں کو میسر آئے گی جو قرآن کے الفاظ میں اپنی اس زندگی میں ایمان اور عمل صالح کا ثبوت دیں۔ اور ایمان و عمل سے عاری انسان حسرت سے پکاریں گے "یلیتنی قدمت لحیاتی" اس لیے بقائے دوام کا مسئلہ فلسفیانہ غور و تفکر اور صوفیانہ گیان دھیان سے وابستہ نہیں بلکہ زندگی کی عملی جدوجہد میں حصہ لے کر تعلق باللہ کو مضبوط سے مضبوط بنانے یا بالفاظ دیگر خودی کو پختہ سے پختہ تر

بنانے میں ہے۔ عمل کی حرکت و حرارت یعنی شدید جدو جہد سے ہی خودی کا وہ اضطراب برقرار رہتا ہے جو خودی کو موت کے صدمہ سے بھی تحلیل نہیں ہونے دیتا :

ہو اگر خود گر و خود نگر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

خودی میں ضبط و انقیاد (Self possession) یعنی ضبط نفس، یکتائی و پیدائی (Uniqueness) یعنی جدت آفرینی اور ذوق تخلیق اور شدت حیات (Intensity) اور ذوق استیلا (Will to power) سے ہی خودی کو لافانی بنایا جا سکتا ہے۔ یہ تمام صفات ایک خاص قسم کے طرز عمل کو مقتضی ہیں۔ اور علامہ اقبال کے نظریہ شخصی بقائے دوام کو سمجھنے کے لیے ان کے نظریہ عمل کی وضاحت درکار ہے جس کی تفصیلات میں جانے کی یہاں گنجائش نہیں۔ البتہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک عمل کی آخری غرض و غائت یہ ہے کہ انسان کی خودی فنا کی قوتوں پر غالب آ کر بعد از مرگ زندہ رہنے کے قابل بن جائے۔ اخلاقی اعمال کی جانچ پرکھ کی آخری کسوٹی اُن کے نزدیک یہی ہے۔ ۱۹۳۷ء میں (یعنی اپنی وفات سے ایک سال یا اس نے ہی کم عرصہ پہلے) آپ نے سید نذیر نیازی صاحب سے "نٹشے پر ایک نوٹ"[۳۶] املاء کروایا جس کے آخر میں آپ فرماتے ہیں :

"جب میں نفی ذات کی مذمت کرتا ہوں تو میرا مطلب اس سے اخلاقی معنوں میں ایثار یا نفس کشی کی مذمت نہیں ہوتا۔ نفی ذات کی مذمت سے میں ایسے افعال کی مذمت کرتا ہوں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ "میں" ایک مابعدالطبعیاتی قوت کی حیثیت سے مٹا دیا جائے کیونکہ اسے مٹانے کے معنی

یہ ہیں کہ اس کے اجزا بکھر جائیں اور وہ حیات بعد موت کے قابل نہ رہے۔

"جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں اسلامی تصوف کا نصب العین خودی کو مٹانا نہیں بلکہ اس کا مکمل طور پر خدا کی ذات کے سپرد کر دینا ہے۔ اسلامی تصوف کا ایک ایسا مقام ہے جو فنا کے مقام سے بھی آگے ہے یعنی مقام بقا جو میرے نقطہ نظر سے بلند ترین مقام ہے۔"

جب میں کہتا ہوں "لعل کی طرح سخت ہو جاؤ" تو میری مراد نٹشے کی طرح یہ نہیں ہوتی کہ بے رحم اور بے درد بن جاؤ بلکہ یہ ہوتی ہے کہ خودی کے عناصر کو مجتمع کرو تاکہ بعد از مرگ زندہ رہنے کے لیے فنا کا مقابلہ کیا جاسکے"[۳۷]۔

آخر میں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک شخصی بقائے دوام کا مسئلہ انسان کے شعور عملی سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کے شعور علمی سے۔ لہذا یہ مسئلہ اقلیم مذہب سے علاقہ رکھتا ہے اور اس ضمن میں انسان کا واحد سہارا ایمان ہے نہ کہ فلسفیانہ تفحص۔ اس لیے علامہ اقبال حیات آخرت کے بارے میں سارے تفلسف فلسفہ کے باوجود بالآخر یہی کہنے پر مجبور ہیں کہ:

"اس ضمن میں بہت سے امور عقل انسانی سے باہر ہیں۔ ان کے متعلق بصیرت اور ایمان اور ذرائع سے پیدا ہوتا ہے ان ذرائع کا تعلق فلسفہ سے نہیں[۳۸]۔"

حوالے اور حاشیے

(۱) ضیا بار، اقبال نمبر (ج ۹ ش ۱ ص ۵۰) گورنمنٹ کالج - سرگودھا -

(۲) اصل متن انگریزی میں یوں ہے:

The cast of my emotional life is such that I could not have lived a single moment without a strong faith in the immortality of human consciousness. This faith has come to me from the Holy Prophet of Islam. Every atom of me is brimming with gratitude to him . . . . .

(۳) دنیا کی شاعری میں عام طور پر اس قسم کا خیال تو پایا جاتا ہے کہ یہ عالم رنگ و بو قائم رہے گا لیکن ہم نہیں ہوں گے - مگر اس کے برعکس دنیائے شعر میں یہ خیال خال خال ہی ملتا ہے کہ جب یہ پوری کائنات فنا ہو جائے گی ہم اُس وقت بھی باقی ہوں گے - راقم الحروف کے خیال میں علامہ اقبال نے اس شعر میں سورہ الانفطار کی ابتدائی پانچ آیات میں بیان کردہ مضمون کو شعری جامہ پہنایا ہے - ان آیات کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"جب آسمان پھٹ جائے گا - جب تارے بکھر جائیں گے - جب سمندر ابل پڑیں گے - جب قبریں کھول دی جائیں گی - اس وقت ہر شخص یہ جان لے گا کہ اس کا ماضی کیا ہے اور مستقبل کیا" -

نیز شعر کے تیور بتلاتے ہیں کہ علامہ اقبال اس خیال میں کس قدر گہرا یقین رکھتے ہیں -

(۴) زبور عجم -

(۵) مکاتیب اقبال از سید نذیر نیازی (ص : ۴۷) مطبوعہ اقبال اکیڈمی کراچی -

(۶) Lectures (Pg. 111), 1965 Ed.

(۷) یہ سات کتابیں مندرجہ ذیل ہیں:

(1) Science and Immortality by Oslar, W; Archibald Constable & Co., London (1906)

(2) Human Immortality by James, W; Archibald Constable & Co, London (1906).

(3) The Endless Life by Corthero, S. M., Archibald Constable & Co., London (1906).

(4) The Eternal Life by Munsterberg, H.,
Archibald Constable & Co., London, (1906).

(5) Man's Consciousness of Immortality by
Mackenzie, W. D., Howard Press, Cambridge (1929).

(6) The Problem of Immortality by Tsanoff, R.A.,
George Allan & Co., London (1924).

(7) Science & A Future Life by Myers F.W.H.,
McMillan & Co., London (1901).

ان میں سے پہلی چھ کتابیں راقم الحروف کی نظر سے گزری ہیں۔
ساتویں کتاب دستیاب نہیں ہو سکی۔

(۸) Stray Reflections (pg. 17), Sheikh Ghulam Ali & Sons, Lahore (1961).

(۹) مقالات اقبال مرتبہ سید عبداحد معینی (ص: ۱۵۸)، شیخ محمد اشرف پبلشرز، کشمیری بازار لاہور۔

(۱۰) زبور عجم۔

(۱۱) بانگ دار۔

(۱۲) اقبال کے حضور از سید نذیر نیازی (ص: ۸۲ تا ۸٦) اقبال اکیڈمی۔ کراچی۔

(۱۳) ابن رشد و فلسفہ ابن رشد، مولفہ موسیورینان، ترجمہ مولوی معشوق حسین خان، (ص: ۱۵۵، ۱۵٦) دار الطبع جامعہ عثمانیہ، سرکار عالی حیدر آباد دکن ۱۹۲۹ء۔

(۱۴) Lectures (pg. 112) 1965 Ed.

(۱۵) Human Immortality by William James, Pg. 30-36; Archibald Constable & Co., London (1906).

(۱٦) Lectures (Pg. 113) 1965 Ed.

(۱۷) Lectures (Pg. 113) 1965 Ed.

(۱۸) Thoughts & Reflections of Iqbal; Ed. S. Abdul Wahid, 1964 (Pg. 34); Sh. Mohammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore.

(۱۹) Lectures (Pg. 114) 1965 Ed.

(۲۰) The Problem of Immortality by Tsanoff, R.A., George Allan & Co., London.

(۲۱) علامہ اقبال کے دستی نوٹ انگریزی میں یوں ہیں :

"Remarks :

(*i*) Wrong view of Energy.

(*ii*) Wrong view of time – circular or straight ?

(*iii*) Wrong view of Infinity—Infinite Process must be periodic.

(*iv*) Nietzche inconsistent—Eternal Aspiration and Eternal Recurrence inconsistent.

(*v*) Involves fatalism of the worst type."

(۲۲) مذید تفصیلات دیکھیے - Lectures (Pg. 114—116) 1965 Ed.

(۲۳) Lectures (Pg. 116) 1965 Ed.

(۲۴) Lectures (Pg. 116—117) 1965 Ed.

(۲۵) Lectures (Pg. 123) 1965 Ed.

(۲۶) راقم الحروف کا قوی گمان ہے کہ علامہ اقبال نے یہ کتابچہ ضرور دیکھا ہوگا - خطبات میں علامہ اقبال نے تین جگہ بڑی بے تکلفی سے رائس کا حوالہ دیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ رائس کے خیالات سے گہری واقفیت رکھتے تھے نیز آپ کی نجی لائبریری میں بقائے دوام کے موضوع پر جو سات کتابیں ملی ہیں ان میں پانچ یا شاید چھ کتابیں انگر سول لیکچرز (Ingresoll Lectures) پر مشتمل ہیں - جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ انگر سول لیکچرز کو بڑی دلچسپی کے ساتھ پڑھا کرتے تھے - انگر سول لیکچرز کا سلسلہ مس کیرولین ہیسکل انگرسول کے وصیت نامہ مورخہ ۲۶ جون ۱۸۹۳ء کے مطابق شروع کیا گیا جس نے اس مقصد کے لیے پانچ ہزار ڈالر وقف کیے کہ ہر سال کوئی نامور فلسفی، مفکر یا مذہبی شخصیت "انسان کی بقائے دوام" کے موضوع پر لیکچر دیا کرے - ان لیکچرز کا آغاز ۱۸۹۶ء سے ہوا اور رائس نے اپنا لیکچر ۱۸۹۹ء میں دیا - ولیم جیمز کا ایکچر جس کا حوالہ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں دیا ہے ۱۸۹۷ء میں یعنی اس سے صرف دو سال پہلے دیا گیا تھا اس کا ایک نسخہ آپ کی نجی لائبریری میں موجود ہے - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے رائس کا لیکچر بھی ضرور دیکھا ہوگا - نیز علامہ اقبال نے اپنے چوتھے خطبے "خودی اس کی آزادی اور بقا" میں خودی کی یکتائی

پر جس انداز سے روشنی ڈالی ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رائس کے خیالات سے آپ کو ایک گونہ مناسبت ہے ۔ رائس کی تحریریں زیادہ خودی (Self) سے متعلق ہیں ۔

(۲۷) The Conception of Immortality by Josiah Royce, Greenwood Press, Publishers, New York, 1968 (Pg. 3).

(۲۸) اصل متن انگریزی میں یوں ہے :

Now precisely so, in case of Immortality of the Individual Man, the question arises, what do we mean when we talk of an individual man at all? But this question, to my mind, is not a mere preliminary to an inquiry concerning immortality, but it includes by far the larger part of that inquiry itself. For unless we know what an individual man is we have no business even to raise the question whether he is immortal. But on the other hand, if we can discover what we mean by an individual man, the very answer to that question will take us so far into the heart of things, and will imply so much as our views about God, the World, and Man's place in the World, that the question about immortality will become in great measure, a mere incident in the course of this deeper discussion.

(۲۹) The Conception of Immortality by Josiah Royce (Pg. 78—79).

(۳۰) The Idea of Immortality by Pringle Pattison (Pg. 197)

(۳۱) اصل متن انگریزی میں یوں ہے :

People talk as if the being of a soul were something which almost defied annihilation, which at any rate could be brought to an end by special fiat of Deity. But surely it is quite the other way. It is but a relaxing of control and a process of dissociation at once begings. Nothing seems more fatally easy than the dissolution in this fashion of the coherent unity which we call a mind, if the process is allowed to spread. We can observe the phenomenon frequently in cases of disease when it affects the practical activities of life, but the mere relaxation of moral effort may initiate the same process in the spiritual sphere. And without the unity implied in same continuous process what

prospects can there be of eternal life or what meaning can it have ?"

(۳۲) Iqbal & Post Kantian Voluntarism by Bashir Ahmad Dar, Bazm-i-Iqbal (Pg. 462).

(۳۳) Problem of Immortality by Petavel (English translation) (Pg. 822).

(۳۴) اصل متن انگریزی میں یوں ہے :

"From this point of view man is a candidate for immortality. Perpetual becomes the portion of man who, by faith, unites himself to God."

(۳۵) Iqbal & Post Kantian Voluntarism by Bashir Ahmad Dar, Bazm-i-Iqbal (Pg. 463).

(۳۶) Thought & Reflection of Iqbal by S.A. Vahid, Shaikh Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore. (Pg. 244).

(۳۷) اصل متن انگریزی میں یوں ہے :

When I condemn self-negation I do not mean self-denial in the moral sense; for self-denial in the moral sense is a source of strength to the ego. In condemning self-negation I am condemning those forms of conduct which lead to the extinction of the 'I' as a metaphysical force, for its extinction would mean its dissolution, its incapacity for personal immortality. The ideal of Islamic Mysticism according to my understanding is not the extinction of the 'I'. The 'فنا' in the Mysticism means not extinction but complete surrender of the human ego to the Divince Ego. The ideal of Islamic Mysticism is a stage beyond the stage of "فنا" i.e. "بقا" which from my point of view is the highest stage of self-affirmation. When I say "Be as hard as the diamond", I do not mean as Nietzsche does callousness or pitilessness. What I mean is the integration of the elements of the ego so that it my be able to obstruct the forces of destruction in its means towards personal immortality.

Ethically the word "خودی" means (as used by me) self-reliance, self-respect, self-confidence, self-preservation, even self-assertion when such a thing is necessary, in the interests of life and the power to stick to the cause of

truth, justice, duty, etc., etc., even in the face of death. Such behaviour is moral in my opinion because it helps in the integration of the forces of the Ego, thus hardening it, as against the forces of disintegration and dissolution (vide Reconstruction); practically the metaphysical Ego is the bearer of two main rights that is the right to life and freedom as determined by the Divine Law.

(۳۸) مکتوبات اقبال، سید نذیر نیازی اقبال اکیڈمی ص ۴۷ -

______

the truth has escaped him that with God a thousand years are as one day and one day as a thousand years, because God's work is always being done, and never done with. On the road of values the signpost reads ever: Beyond! Excelsior! There is no mere *Da Capo* in the symphony of God.

So Nietzsche's maxim requires revision. Not: Is this such a deed as I am prepared to perform an incalculable number of times? But rather: Is this such a deed as I shall an incalculable number of times bless myself for having performed? The goal in this second maxim is no more fixed and arbitrary, but it is ever a goal, ever stirring ardor, aspiration, ever rousing the fundamental response of man's moral nature. So *haec vita sempiterna* need not mean the monotonous eternal recurrence of this same life; it can mean that this our life, each moment of it, is a step in our eternal career, eternally significant in helping and determining that career:—a solemn but not a depressing thought. On this eternal road of ideals the pilgrim's call is ever the same: Is this step one which enables me more assuredly to take the next step—ever higher, ever forward? Such a call a creative spirit hears and answers; and only such a call. But the doctrine of eternal recurrence is out of harmony with a heroic doctrine of value. Arthur Drews's comment is decisive: "Nietzsche looks to the belief in eternal recurrence for a complete transformation of humanity. . . . As if the doctrine of eternal recurrence does not involve the purest fatalism, which destroys the foundation of any kind of morality."°

Remarks -

(i) wrong view of energy

(ii) wrong view of time - circular or straight?

(iii) wrong view of infinity - Infinite Process must be periodic.

(iv) Nietzsche inconsistent - Eternal aspiration & Eternal Recurrence inconsistent.

(v) Involves fatalism of the worst type

از ڈاکٹر امین اللہ وثیر

خطبات میں حکمائے اسلام کے حوالے

خطبات یا تشکیل جدید الہیات اسلامیہ علامہ مرحوم کی وہ معرکہ آرا تصنیف ہے جس کی بدولت اسلامی فکر کی روایت کی تشکیل بانداز جدید ہوئی ۔ ہمارے اسلاف نے فلسفہ و کلام، منطق، ریاضی، طبیعیات اور دوسرے علوم کے میدان میں نہایت عمیق تحقیقات کی تھیں جو صدیوں تک طالبان علم کے لیے منبع و مرجع کا کام دیتی رہیں اور آج بھی ان کے نام آفتاب و ماہتاب کی طرح جگمگا رہے ہیں ۔ الاشعری، الفارابی، ابن سینا، الغزالی، ابن رشد، الرازی، ابن خلدون، البیرونی اور دوسرے اشعری اور ماتریدی مفکرین، برصغیر کے متأخرین میں سے ملا عبدالحکیم سیالکوٹی، حضرت مجدد الف ثانی، حضرت شاہ ولی اللہ اور انہی جیسے بیسیوں دوسرے علماء کے کارنامے افق تا افق پھیلے ہوئے ہیں، ان کا مطالعہ کیے بغیر منزل علم و فن کا کوئی راہرو دینی فکر کی شاہراہ پر ایک قدم آگے بڑھنے کی جرأت نہیں کر سکتا ۔ علامہ اقبال انہی بزرگوں کے ورثے کے مالک ہوئے ۔ انہوں نے اپنی خداداد قابلیت و ذہانت کے بل پر اسلاف کے فکر پر نئے انداز سے نظر ڈالی، دور جدید کے نظریات سے ان کا تقابل کیا ۔

اس مقالے میں صرف خطبات اقبال زیر بحث ہیں ۔ خطبات کی تشریح مزید اور ان پر غور و فکر کی اس تحریک کو دراصل اپنے عظیم و جلیل اسلاف کے بلند قامت کارناموں سے روشناس ہونے اور روشناس کرانے کی ایک کوشش ضرور کہا جا سکتا ہے ۔

خطبات اقبال میں بہت سے مسلمان فلسفیوں اور مفکروں کے

ارشادات عالیہ کے اقتباسات موجود ہیں یا ان کے افکار کی طرف ہلکے ہلکے اشارے ملتے ہیں، فلسفہ و کلام اور اسی قسم کے دوسرے مباحث بجائے خود اہم ہونے کے باوجود، دقیق اور پیچیدہ ہیں اور ان کی اصطلاحات اور تلمیحات کی وضاحت کے لیے مزید تحقیق و تفتیش کی ضرورت ظاہر ہے۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں حضرت علامہ نے ان افکار کی پیشکش میں بہر حال اختصار و اشارہ سے کام لیا ہے، یہ ان کی اپنی خواہش تھی کہ ان مطالب کی جو خطبات میں پیش کیے گئے ہیں ذرا زیادہ وضاحت کرنی مناسب ہوگی ان کا خیال تھا کہ اسلامی فکر کی تشکیل جس نہج پر ہونی چاہیے، اس کے لیے ایک مبسوط تصنیف کی ضرورت ہے لہٰذا خطبات میں (لیکچر یا خطبہ ہونے کی مناسبت سے) بہت سی بحثیں تشنہ رہ گئیں یا تشنہ چھوڑ دی گئیں تو اس امید پر کہ ارباب نظر خود ان کو پھیلا کر سلسلۂ استدلال مکمل کر لیں گے ـــــ اس بیان کے پیش نظر یہ کہنا بجا ہوگا کہ فکر اقبال کی تشریح و توضیح کی سعی وجہد اگر کی جائے تو وہ گویا حضرت علامہ کی اپنی خواہش کی تکمیل ہوگی۔

حضرت علامہ نے جن بے شمار مسلمان مفکروں کے اقتباسات اپنی اس گراں قدر تصنیف میں دیے ہیں یا ان سے اعتنا کیا ہے، میرے سپرد ان میں سے علماء متکلمین کے افکار کی توضیح کا کام کیا گیا تھا: راقم الحروف نے ان بزرگوں کی تصانیف سے ان کے اصل متن اور حسب مقدور تشریح مزید کی کوشش کی، اسی طرح میرا ارادہ یہ تھا کہ میں حکمائے اسلام میں سے بھی بعض کا تقابلی مطالعہ کروں۔ میں نے علامہ اقبال کی تنقیدات کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ابن رشد کی اکثر کتابوں پر نظر ڈال کر ان مقامات و

اقتباسات کو یکجا کر دیا جن میں متعلقہ بحثیں آئی ہیں اور سب پر نظر ڈالنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا کہ محض انھیں اقتباسات کی تشریح میں ہر عالم، یا حکیم کے ضمن میں ایک مستقل کتاب تیار ہو سکتی ہے اور اس سے ان اکابر حکمت کے اختلافات اور مماثلتوں کے کئی نئے رفق روشن ہو سکتے ہیں افسوس ہے کہ میں بعض موانع کے باعث یہ کام مکمل نہ کر سکا۔ مجملاً ایک دو باتیں کہہ دینا چاہتا ہوں۔

اول: خطبات کے سلسلے میں نئے طریق مطالعہ کا مسئلہ ہے جو میرے نزدیک بے حد نتیجہ خیز ہے۔ اس طریقے سے خطبات اقبال ابن سینا سے لے کر ابن رشد تک بلکہ ان کے بعد تک کی جملہ حکمت اسلامی کی شرح نظر آتی ہے۔

دوم: میں نے اپنے مجوزہ مقالے میں، ابن الہیثم کی کتابوں سے بھی (خصوصاً رسالہ ضوء سے جو پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں ہے) اقتباسات لے کر، اسی طریقے سے ایک شرح تیار کی ہے۔ یہی طریقہ رازی کے تعلق میں اختیار کیا ہے لیکن بد قسمتی سے میں اس مواد کو مرتب نہ کر سکا۔

امام فخر الدین رازی کے بارے میں مجملاً کچھ اشارے کر رہا ہوں۔ خطبات کے تیسرے خطبے "ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت دعا" میں رازی کے متعلق دو حوالے ملتے ہیں۔ کہیں کہیں اور بھی ذکر آیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ حکمائے اسلام اور حضرات صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دلچسپی رہی ہے۔ اور قرآن پاک نے اختلاف لیل و نہار کو اہم ترین آیات الہیہ میں شمار کیا ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے بھی "دہر" کا ذکر فرمایا ہے۔ بقول علامہ، الہیین اسلام میں امام رازی نے زمانے کے مسئلے پر سب سے زیادہ توجہ دی۔ اپنی تفسیر کبیر میں اس پر

بحث کی اور اس کے علاوہ اپنی مشہور تصنیف المباحث المشرقیۃ میں بھی اس نظریے کی بڑی غور سے چھان بین کی ۔ لیکن اس کے باوجود وہ اس باب میں کوئی خاص نقطۂ نظر قائم کرنے سے قاصر رہے ۔

علامہ فرماتے ہیں کہ امام رازی نے اپنی اس کتاب (مباحث مشرقیہ) میں حرکت اور زمانے کے سلسلے میں الفن الخامس مخصوص کیا ہے (الفن الخامس فی الحرکۃ و الزمان) اس باب میں کل ۲۷ فصلیں ہیں، اور فصل ۶۳ سے لے کر فصل ۷۲ تک ۱۰ فصلیں بالخصوص زمانے کے مسئلے سے متعلق ہیں ۔ ان حصّوں میں رازی نے اپنے زمانے تک رائج تمام مشہور نظریات کو جانچا پرکھا ہے اور مختلف مباحث مثلاً حرکت کیا ہے ؟ زمانہ کیا ہے ؟ پھر یہ کہ زمانے کو بہت سے لوگ خارجی حیثیت سے تقسیم کرتے ہیں اور بہت سے ایسے بھی ہیں جن کا نقطۂ نظر اس کے برعکس ہے۔ وہ وجود زمان کی نفی کے بارے میں دلائل پیش کرتے ہیں ۔ پھر ایک یہ سوال اٹھایا ہے کہ زمان جوہر مجرد ہے یا جسم وغیرہ وغیرہ۔

امام رازی کی تصنیفات ضخیم میں مجھے ان کی ورق گردانی کرنے میں خاصی محنت کرنی پڑی تب جا کر وہ خاص مقامات دستیاب ہوے جن کی طرف علامہ نے اپنے خطبات میں اشارے کیے ہیں ۔

لیکن یہ میری محرومی ہے کہ میں اپنی تحقیق کے نتائج کو مرتب نہ کر سکا تاہم اس پر زور دینا چاہتا ہوں کہ مطالعہ اقبال کا یہ تقابلی طریقہ بہت مفید ہے ۔ اس سے خطبات جیسا کہ بعض معترض کہتے ہیں ایک بے حوالہ کتاب نہ رہے گی بلکہ علامہ کے ہر قول کے لیے صحیح سند اور صحیح ماخذ دستیاب ہو جائے گا، اس طرح اقبال اور حکمائے اسلام کے قرب معنوی کی ایک نئی کہانی وجود میں آ جائے گی ۔

از ڈاکٹر سیّد عبداللہ

اقبالؒ اور فخر رازیؒ

متکلمین اور حکمائے اسلام کے سلسلے میں ڈاکٹر امین اللہ وثیر صاحب نے جو مقالہ لکھنے کا ارادہ کیا تھا وہ اسے مکمل نہ کرسکے کیونکہ انھیں ملک سے باہر جانا پڑ گیا۔ اب اس موضوع کے ایک حصے پر میں قلم اٹھا رہا ہوں۔ میرے مقالے کا عنوان اقبال اور رازی ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے شعری کلام میں کئی موقعوں پر امام فخر الدین رازیؒ کا اشارتاً ذکر کیا ہے رازی، علامہ کی شاعری میں عقل پرستی کی علامت ہیں جب کہ جذب و شوق کی علامت رومی ہیں۔ (تعجب ہے کہ علّامہ امام غزالی کو بھی طُوسی و رازی کی طرح کے عقل پرستوں میں شامل کر رہے ہیں جو قابل غور ہے، بہر حال رازی ان کے نزدیک مسلم معقولاتی ہیں۔ یہ بحث آگے آئے گی)۔ اب اس موضوع کے ضمن میں پہلے ان کے فارسی کلام کو لیجیے۔ رموز بے خودی میں فرماتے ہیں:

(۱) ذوقِ جعفر کاوش رازی نماند
آبروے ملت تازی نماند

(در معنئی ایں کہ در زمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اونی تراست۔ کلیات فارسی۔ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۷۲ء)۔

پیام مشرق میں ایک قطعہ ہے:

(۲) ز رازی معنئی قرآں چہ پرسی
ضمیرِ ما بآیاتش دلیل است

خرد آتش فروزد دل بسوزد
ہمیں تفسیر نمرود و خلیل است

(کلیات فارسی محولہ بالا، ص ۲۱۲)

زبور عجم میں ہے :

(۳) بہر نرخے کہ ایں کالا بگری سود مند افتد
بزور بازوئے حیدرؓ بدہ ادراک رازیؒ را

(کلیات فارسی محولہ بالا، ص ۱۰۴)

گلشن راز جدید میں فرماتے ہیں :

(۴) دران عالم کہ جزُ و از کُل فزون است
قیاسِ رازی و طوسی جنون است

(کلیات فارسی، محولہ بالا، ص ۵۴۱)

جاوید نامہ میں آیا ہے :

(۵) چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فروشُستم
تقدیرِ اُمم دیدم پنہاں بہ کتاب اندر

(کلیات فارسی، محولہ بالا، ص ٦۳۰)

مثنوی پس چہ باید کرد میں فرماتے ہیں :

(٦) عقل و دل را مستی از یک جامِ مے
اختلاطِ ذکر و فکر روم و رے

(روم سے مراد مولانا روم اور رے سے مراد امام رازی)

(کلیات فارسی، محولہ بالا، ص ۸۳٦)

ارمغان حجاز میں ہے :

(۲) ز رازی حکمت قرآں بیاموز
چراغے از چراغِ او برافروز

ولے ایں نکتہ را از من فرا گیر
کہ نتوان زیستن بے مستی و سوز

(محولہ بالا، ص ۹۵۱)

اسی کتاب میں ہے:

(۸) خرد بیگانۂ ذوق یقین است
قمار علم و حکمت بد نشین است

دو صد بو حامد و رازی نیرزد
بنا دانے کہ چشمش راہ بین است

(بوحامد = امام غزالی)

اردو میں اقبال کے مندرجہ ذیل دو شعر ہی موجود مقصد کے لیے کافی ہیں:

نے مہرہ باقی نے مہرہ بازی
جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی

اسی کش مکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

بہر صورت جہاں تک شاعری کا تعلق ہے رازی کا تذکرہ بطور علامت کے آیا ہے جس سے یہ بہر حال ظاہر ہو جاتا ہے کہ اقبال انھیں معقولات کا نمائندۂ ممتاز خیال کرتے ہیں اور کئی جگہ انھیں رومی (کے سوز و ساز) کی ضد کے طور پر لاتے ہیں جیسا کہ مندرجہ بالا اشعار فارسی و اردو سے ظاہر ہے۔ اقبال انھیں مفسر عظیم تصور کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ کہتے ہیں کہ اصل زندگی سوز و ساز سے عبارت ہے، جہاں تک شاعری کا تعلق ہے اقبال کی نظر میں رازی کی عظمت بھی مسلّم ہے لیکن اِن کے خیال میں صحیح ترین موقف سوز و ساز رومی اور فکر و کاوش رازی کا اختلاط ہے (اشعار بالا عدد ٦)۔

اس موقعہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قارئین کی سہولت کے لیے امام فخر الدین رازی کا مختصر سا تعارف کرا دیا جائے۔ اس کے

بعد یہ سمجھنا آسان ہو جائے گا کہ اقبال نے امام صاحب کے نظریات و تصورات سے کس حد تک استفادہ کیا اور کن کن مسائل میں ان پر تنقید کی۔

امام صاحب ۴۴-۵۴۳/۱۱۴۹ء میں بمقام رے پیدا ہوئے۔ اور ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء میں ہرات میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔

رازی (معقول و منقول کے امام) نے تحصیل علم کے بعد خوارزم، ماوراء النہر، غزنی، بخارا اور ہندوستان وغیرہ کی سیاحت کی۔ اور بالآخر ہرات میں مقیم ہو گئے۔ اور انھیں ان کے علمی تبحر و فضیلت کی بنا پر شیخ الاسلام کا لقب ملا۔ وہ اپنے وقت کے بہترین خطیب تھے اور مناظرے کے فن کے ماہر کامل۔

رازی کی تصانیف بہت ہیں۔ براکلمن (تکملہ) کے بیان کے مطابق، ان کی کتابیں تاریخ، فقہ، تفسیر قرآن، عقائد، فلسفہ، نجوم، علم فراستہ، معانی، طب، علم قیافہ، کیمیا، معدنیات پر ہیں اور مصنّف علی السامی النشار کے مطابق تفسیر میں ۵ کتابیں، کلام میں ۴۰ کتابیں، حکمت و فلسفہ میں ۳۶، عربی زبان و ادب پر ۷، فقہ و اصول فقہ پر ۵، طب پر ۷، طلمسات و نیر نجات اور ہندسہ پر ۵ اور تاریخ پر ۲ کتابیں لکھیں۔ (دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ بذیل فخر الدین رازی بحوالہ رسائل رازی: اعتقادات المسلمین و المشرکین طبع علی السامی النشار کا مقدمہ قاہرہ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء)۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے اپنی کتاب "امام رازی" (طبع دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء) میں اسّی (۸۰) کتابوں کے نام لکھے ہیں۔ نیز بقول شبلی: علم الکلام اہم تصانیف یہ ہیں (۱) اساس التقدیس فی علم الکلام (۲) لوامع البینات فی الاسماء والصفات (اسمائے باری تعالی پر رسالہ (۳) بو علی سینا کی اشارات کی شرح (حکمت)

(۴) لباب الاشارات (اسی کا خلاصہ) (۵) محصّل افکار المتقدمین و المتاءخرین من العلماء و الحکماء و المتکلین (حکمت و الہیات) (٦) المعالم فی اصول الدین (اصول اور فقہ اور خلافیات) (٧) مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) (٨) المناظرات (٩) اعتقاد فرق المسلمین و المشرکین (ملل و نحل) (١٠) المباحث المشرقیہ (الہیات و طبیعیات) (١١) کتاب الفراسۃ (علم قیافہ وغیرہ) (١٢) کتاب الاربعین فی اصول الدین (الہیات و حکمت)۔

(ان کے مطالب کے لیے دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، محولہ بالا)

امام فخر الدین رازی نے اہل السنت و الجماعت (اشعریہ مسلک) کے دفاع و توثیق کے لیے بہت کام کیا۔ وہ معتزلہ کے سخت مخالف تھے لیکن یہ الزام غلط نہیں کہ وہ ان کے خلاف لکھتے لکھتے بعض اوقات خود بھی ان کی دلیلوں سے متاثر ہو جاتے تھے۔ فلسفے میں انہوں ابن سینا اور الفارابی کا خاص مطالعہ کر کے ان کا رد بھی کیا۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ رازی اپنی ایک کتاب میں غزالی کے فقہی کام پر بہت بُرا تبصرہ کرتے ہیں۔

رازی کے پختہ عقائد کا آخری نقشہ ان کی وصیت میں ملتا ہے جس میں انہوں نے لکھا:

"میں نے کلام کی تمام راہوں کو آزمایا لیکن میں نے اطمینان نہ پایا، نہ مجھے ان سے سکون قلب حاصل ہوا۔ یہ دولت مجھے تلاوتِ قرآن میں ملی"۔

رازی ان خوش نصیب مگر بد نصیب لوگوں میں سے ہیں جن کو لوگ تسلیم بھی کرتے ہیں مگر کسی نہ کسی بنا پر ان کی تنقیص بھی کرتے ہیں مثلاً امام ابن تیمیہؒ نے خود تو ان سے خاصا استفادہ کیا مگر ان کی شدید مخالفت بھی کی۔ ان کی شہرت دوام کی

اساس ان کی تفسیر کبیر پر ہے جس نے اپنے زمانے میں (جو معقولات کا دور تھا) ان کی علمیت اور قرآن فہمی کا سکہ بٹھا دیا اور ہمارا اپنا زمانہ بھی اس معاملے میں انھیں تسلیم کرتا ہے مگر اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے عقل پرستوں کے سب اعتراض یکجا جمع کر کے قرآن کے معترضوں کا کام آسان کر دیا ہے کیونکہ امام صاحب اعتراضوں کے جوابات میں خاصے نرم پڑ جاتے ہیں۔

لیکن یہ اعتراض صحیح ہونے کے باوجود اس لیے زیادہ قابل توجہ نہیں کہ مدافعت دین کا کام کسی ایک شخص کی تفویض نہیں جہاں کہیں امام صاحب نرم پڑ گئے ہیں دوسروں کو آگے بڑھنا چاہیے۔

امام صاحب کے طریق کار کا ایک مثبت پہلو یہ ہے کہ انھوں نے قرآن کے مطالعہ کرنے والوں کو بہ تفصیل بتا دیا کہ معقولیوں کے اعتراضات کیا کیا ھیں۔ اب ہر شخص کا فرض ہے کہ انھیں جان کر، ان کے اچھے سے اچھے جواب لکھے۔

ان کی باقی کتابوں کا تذکرہ یہاں موجب طوالت ہوگا۔ صرف المباحث المشرقیہ کی مختصر سی روداد ضروری ہے کیونکہ اقبال نے اپنے خطبات کے خطبہ چہارم میں زمان کی بحث میں اس کا ذکر کرنے کے علاوہ، اپنے مکاتیب میں بھی (جو سید سلیمان ندوی اور دوسرے حضرات کے نام ہیں) اس کے متعلق اشارے کیے ہیں۔ ایک خط میں جو سید سلیمان ندوی کے نام ہے لکھتے ہیں کہ "امام رازی کی مباحث مشرقیہ آج کل دیکھ رہا ہوں" (۸ اگست ۱۹۳۳ء، اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۶۳)۔

ایک اور خط میں جو سیّد صاحب ہی کے نام ہے فرماتے ہیں:
"فی الحال میں مولوی نورالحق (استاد اورینٹل کالج لاہور) کی مدد

سے مباحث مشرقیہ دیکھ رہا ہوں، اس کے بعد شرح مواقف دیکھنے کا قصد ہے۔

(۲۲ اگست ۱۹۲۲ء (؟ ممکن ہے ۱۹۳۳ء ہو) اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۱۲۲)۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے المباحث المشرقیہ، الٰہیات و طبیعیات سے متعلق ہے۔ یہ کتاب حیدرآباد (دکن) میں ۲ جلدوں میں ۱۳۴۳ھ میں چھپی ہے، (صفحات جلد اول ۷۲۶ و جلد دوم ۵۵۰)۔ مضامین کے اعتبار سے اس کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصے (کتاب اول) میں یہ مباحث ہیں:

وجود اور اس کی صفات

اس کے مقابل عدم

عدم کی ماہیت

وحدت و کثرت کیا ہے؟

امور عامہ

وجود کی تقسیم: واجب اور ممکن (۱۲ ابواب میں بحث کی ہے)۔
وجود کی ابدیت و ازلیت۔

دوسرے حصے (کتاب دوم) میں یہ مباحث ہیں:

ممکن کی بحث

جوہر کی بحث

عرض کی بحث

اعراض

(کمیت، کیفیت، معقولات اضافیہ، علت و معلول

حرکت و زمان (۲۷ ابواب)

جوہر

اجسام

روح (علم النفس)

عقل

الٰہیات محض :

اثبات وجود باری تعالیٰ

صفات باری تعالیٰ

نبوت[۱]

اقبال نے اپنے خطبات میں رازی کا ذکر تین مرتبہ کیا ہے :

خطبہ بعنوان ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دعا میں بحث زمان (ودھر) کے دوران لکھتے ہیں :

"... اکابر صوفیہ نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکات پیدا کیے - ابن عربی کہتے ہیں - دھر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے انھیں لفظ دہر یا دیہود یا دہہار کے ورد کی تلقین کی تھی لیکن میری رائے میں یہ اشاعرہ ہی تھے جنھوں نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اس امر کی کوشش کی کہ زمانے کی حقیقت پر فلسفیانہ اعتبار سے نظر ڈالیں ....."-

(ترجمہ سید نذیر نیازی، ص ۱۱۱)

اسی خطبے میں آگے چل کر ارشاد فرماتے ہیں :

"یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے زمان الٰہیہ کو اُمُّ الکتاب

---

(۱) اسی قسم کی الٰہیاتی اور فلسفیانہ بحثیں رازی کی کتاب الاربعین فی اصول الدین (طبع حیدرآباد دکن ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء) میں بھی آئی ہیں جو چالیس سوالوں کے جوابات پر مشتمل ہے - ممکن ہے رازی کی یہ کتاب بھی علامہ کی نظر سے گزری ہو -

ٹھہرایا، جس میں سارا عالم تاریخ علت و معلول کی قید سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوق الدیمومت آن میں جمع ہو گیا ہے۔ الٰہیین اسلام میں امام فخر الدین رازی نے زمانے کے مسئلے پر سب سے زیادہ توجہ کی"۔

"مقالات مشرقیہ (مباحث مشرقیہ) میں امام موصوف نے ہر اس نظریے کی بڑے غور سے چھان بین کی ہے جو اس وقت رائج تھا۔

مگر ان کا انداز نظر بھی معروضی ہے (مترجم نے حاشیے میں لکھا "لہذا ان کی نظر بھی اس کے خارجی یا جس لحاظ سے زمانے کی حقیقت پر اب بحث ہے اس کے مطابق "جوہری" پہلو پر رہی")۔

اور اس لیے وہ (رازی) بھی اس باب میں کوئی خاص نقطۂ نظر قائم کرنے سے قاصر رہے"۔

رازی کہتے ہیں "میں اب تک کوئی ایسی بات دریافت نہیں کر سکا جس سے اس امر کا انکشاف ہو سکے کہ زمانے کی ماہیت فی الحقیقت کیا ہے۔ لہذا میں نے اس تصنیف میں نے ہر اس بات کی تشریح بغیر کسی رعایت یا جنبہ داری کے کر دی ہے جو کسی نظریے کی مخالفت یا موافقت میں کہی جا سکتی تھی۔ رعایت اور طرف داری سے میں یوں بھی محترز رہتا ہوں بالخصوص زمانے کی بحث میں"۔

"سطور بالا سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگر زمانے کے فہم میں خارج سے قدم بڑھایا گیا تو اس کی حقیقت کا صرف ایک حد تک ہی ادراک ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح طریق یہی ہوگا کہ ہم اپنی حیات شاعرہ کا تجزیہ باعتبار نفسیات بڑی احتیاط سے کریں"۔

(خطبات ترجمہ سید نذیر نیازی، ص ۱۱۵ و ۱۱۶)

خلاصہ ان اقتباسات کا یہ ہے کہ:

(۱) زمانے کی حقیقت کے بارے میں امام رازی کا انداز نظر

معروضی ہے اور ان نظر خارجی اور جوہری پہلو پر ہی
رہی۔

(ب) دہر (بمعنی زمان) کی حقیقت بعض صوفیہ کے نزدیک
حقیقت الٰہیہ کے مترادف ہے۔

گویا مسئلے دو ہیں:

(ا) زمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور

(ب) کیا امام رازی واقعی ایسی عقل پرستی کی نمائندہ و علامت ہیں جس میں حکمت ذوقیہ اور حکمت دینیہ شامل نہیں؟

مسئلہ الف (زمان) کے متعلق علامہ اقبال کی رائے ہے کہ امام رازی کا نقطۂ نظر معروضی اور خارجی ہے، امام صاحب زمان کی حقیقت پر نفسیات کے داخلی طریق کار یا شعوریات کے مطابق بحث نہیں کر سکے۔

میں اپنے محدود علم کے باعث، ان دو بزرگوں کے مابین محاکمہ کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔ چونکہ رازی کی کتابیں اور ان میں درج شدہ معلومات اکثر لوگوں کے سامنے نہیں اس لیے محض بطور تعارف (نہ بغرض محاکمہ) ان کی کتاب المباحث المشرقیہ کے اس حصے (الفنّ الخامس فی الحرکۃ و الزمان میں فصل ۶۳ سے ۷۲ تک مباحث زمان) کے عنوانات ذیل میں درج کر دیتا ہوں جن کا تعلق زمان سے ہے (حرکت کی بحث کے عنوانات قارئین اس کتاب (جلد اوّل) میں خود ملاحظہ فرما لیں):

۱۔ زمان کیا ہے؟ جوہر یا عرض۔ اگر جوہر ہے تو جوہر مجرد ہوگا یا مجسّم۔ جو لوگ عرض کہتے ہیں ان کے نزدیک یہ عرض سیال یا متحرک ہے یا غیر متحرک۔

۲۔ اثبات زمان کی دلیلیں۔

۳- زمان کے لیے محال ہے کہ اس کے لیے کوئی طرف بالفعل ہو
۴- آن کی حقیقت۔
۵- آن اور زمان کا تعلق۔
۶- زمان اور حرکت کا تعلق۔
۷- کیفیة عروض الانقسام و ان لا نہایة للزّمان و الحرکة۔
۸- فی الامور التی توجد فی الزّمان۔

قدیم و جدید اہل علم نے زمان کے مسئلے پر کئی پہلوؤں سے نظر ڈالی ہے، اب نظریہ اضافیت اور دوسرے جدید سائنسی نظریات کی وجہ سے اس کی اہمیت اور بھی بڑھ گئی ہے۔ قدیم مسلم حکما نے کلام، فلسفہ، طبیعیات اور مشاہدات روحانی اور ذوقیات کے ضمن میں اس پر گفتگو کی ہے۔ Eranos Year Book کی جلد۳، ۱۹۵۸ء میں میں مشہور فرانسیسی مستشرق مسینوں نے زمان (وقت) کی مشاہداتی یا صوفیانہ تشریح کی ہے اور حال، مقام، آن، موقف، وقفہ اور وجد وغیرہ صوفیانہ اصطلاحات کے ذریعے زمان (وقت) کا مسلم تصور پیش کیا ہے۔ لفظ موقف جس کی جمع مواقف ہے (اور یہ عقائد و کلام کی کئی کتابوں کا نام ہے) دراصل وَقَف سے ہے، اسی سے وقفہ ہے جس کے معنی ہیں آن کے وہ لمحے جس میں شعور علت و معلول کے سلسلے کو معطل کرکے براہ راست مبدء فیاض (باری تعالیٰ) سے علم حاصل کرتا ہے۔ یہ رائے النفّاری (نفّار (عراق) سے نسبت ہے) کی ہے (جو ابن عربی سے پہلے کے بزرگ تھے، انھوں نے کتاب المواقف و المخاطبات لکھی جسے آربری نے گب کے یادگاری سلسلۂ کتب میں مع ترجمہ شائع کیا ۳۵-۱۹۳۴ء)۔

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں زمان کے بارے میں مُسلم تصورات کا تجزیہ کیا ہے اس سلسلے میں اشعریوں کے جوہری تصور

کی بھی بحث کی ہے اور اس ضمن میں امام رازی کے تصور زمان پر مختصر سی تنقید بھی کی ہے۔

میں کہہ چکا ہوں کہ میں رازی اور اقبال کے مابین محاکمہ کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا لیکن مجھے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ خیال کہ رازی کا نقطہ نظر سراپا خارجی اور عقلی یعنی منطقی ہے بڑی حد تک درست ہونے کے باوجود، قدرے مزید تحقیق کے قابل ہے۔

بلاشبہ رازی ایک استدلالی منطقی آدمی تھے اس لیے انھوں نے اپنی اکثر کتابوں میں منطق و حکمت مروجہ کا سہارا لیا ہے لیکن وہ حکمت ذوقیہ سے بے نیاز نہیں رہے عبدالسلام ندوی (مصنف امام فخرالدین رازی) کا خیال اس سے مختلف ہے، دیکھیے اس کتاب کا صفحہ ۸۷، طبع دار المصنفین اعظم گڑھ ۱۹۶۰ء)۔

ثبوت اس کا یہ ہے کہ وہ مرکزی طور سے قرآن مجید ہی سے دلیل حاصل کرتے ہیں اور عبدالسلام ندوی ہی کے بیان کے مطابق وہ ایک مدت تک متکلم اور فقیہہ رہنے کے باوجود بعد میں صوفی ہو گئے تھے اور ان کی حالت میں یہ انقلاب --- شیخ نجم الدین کُبْریٰ کی ملاقات کے بعد ہوا اور وہ اس ملاقات کے بعد ان کے زیر اثر توبہ کرکے خلوت نشین ہو گئے اور خلوت سے نکلنے کے بعد تفسیر کبیر لکھنی شروع کی، اس لیے اس میں فلسفیانہ و متکلمانہ مباحث کے ساتھ جابجا صوفیانہ حقائق و معارف بھی پائے جاتے ہیں بحوالہ مفتاح السعادۃ، ۱۷۰، ص ۵۰ھ و بعد۔ (عبدالسلام کی کتاب ص ۱۹)۔

سابقاً ایک موقعہ پر میں نے علامہ اقبال کے فارسی اور اردو اشعار لکھے ہیں جن میں رازی کو عقلیت پسندی کا نمائندہ و علامت

قرار دیا ہے ـــــ یعنی ایسی عقلیت پسندی کا جو دینی ذوق و شوق اور صوفیانہ جذب و تواجد سے بے نیاز رہی۔

یہ اتفاق کی بات ہے کہ علامہ کے اس خیال کے باوجود کہ رازی خالص عقل پرست اور منطقی تھے، ان کے ایک قطعے اور رازی کے ایک بیان میں توارد سا نظر آتا ہے، وہ یوں کہ جہاں اقبال فرماتے ہیں :

خِرد بیگانہ و ذوق و یقین است
قمار علم و حکمت بد نشین است
دو صد بو حامدؒ و رازیؒ نیرزد
بنا دانے کہ چشمش راہ بین است

وہاں رازی کہتے ہیں :

"اگرچہ میں نے مختلف قسم کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں کتابیں لکھی ہیں لیکن اس علم (= علم تفسیر) کی خدمت کی وجہ سے مجھ کو مختلف قسم کی جو دینی و دنیوی سعادتیں حاصل ہوئیں وہ اور علوم کی وجہ سے حاصل نہیں ہوئیں"۔
(بحوالہ تفسیر کبیر، ج ۴، ص ۱۳۴)

لسان المیزان (شعبی) میں ہے :

وہ نماز و روزہ میں کبھی کمی نہیں کرتے تھے اور علم کلام میں مہارت کے باوجود کہا کرتے تھے کہ جو شخص بوڑھی عورتوں کے دین (= دین العجائز) کا پابند ہے وہی کامیاب ہے" (ج ۴، ص ۴۲۷)۔

(خط کشیدہ الفاظ اور علامہ اقبال کے قطعے میں خاصی مشابہت ہے)۔

رازی کے وصیت نامے کے یہ الفاظ قابل غور ہیں:

"عقول بشریہ گہرے پوشیدہ اور تنگ راستوں میں گم ہو جاتی ہیں اس لیے میں کہتا ہوں کہ اس کے وجوب وجود، اس کی توحید، قدم، ازلیت، تدبیر اور فعالیت میں شرکا سے براءت کے متعلق جو چیز ظاہری دلائل سے ثابت ہے میں اسی کا قائل ہوں اور اسی کو لے کر خدا کے پاس جاؤں گا"

(وصیت نامہ امام رازی - عبدالسلام ندوی کی امام رازی پر کتاب، ص ۲۱، ۲۲)۔

اس گفتگو سے یہ ثابت ہوا کہ امام رازی کچھ اس طرح کے عقل پرست نہ تھے جیسے مثلاً معتزلہ تھے، خصوصاً نظّام وغیرہ۔ وہ دینی ذوق و شوق رکھتے تھے اور مسلک صوفیہ سے بھی انھیں بعد نہ تھا۔

پھر علامہ اقبال نے اپنی شاعری میں خاصی سختی کے ساتھ ان کی عقل پرستی پر طعن کیوں کیا اور خطبات کی بحث زماں میں، ان کے نقطہ نظر کو مکمل خارجی و معروضی کیوں کہہ دیا، اس کا باعث یہ ہے کہ مجموعی طور سے علامہ اقبال دین میں راسخون کے راستے کو اہمیت دیتے ہیں۔ یعنی اس راستے کو جو دینی مسائل میں بے آمیز طور پر —— خالصتاً قرآن و حدیث کے (بے آمیزش دلیل عقلی) استناد کا ہے۔ رازی (اور غزالی بھی) چونکہ مسائل دینی میں مخاطبوں کو (اپنے ذوق باطنی کے باوجود) عقلی دلیلوں سے قائل کرنے کی کوشش کرتے تھے اس لیے علامہ نے (باوجو اعتراف عظمت) ان کے اس طریق کار کو پسند نہیں کیا۔

وہ ان معاملات میں راسخون کے طریق کار کو اہمیت دیتے ہیں۔ مثلاً امام ابن تیمیہ کو جو سختی سے عقلی طریق استدلال کے

مخالف تھے - یہی وجہ ہے کہ امام موصوف نے بھی (رازی کی عظمت کو تسلیم کرنے کے باوجود) رازی کے طریق کار کی بڑی شدت سے مخالفت کی ہے -

علامہ اقبال کا مسلک بھی یہی تھا اور خطبات میں بالعموم وہ اسی مسلک کے پابند رہے ہیں -

مآخذ : (۱) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (خطبات اقبال) اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی؛ (۲) اردو دائرہ معارف اسلامیہ : مقالہ فخر الدین رازی؛ (۳) اقبال : کلیات فارسی، شائع کردہ غلام علی اینڈ سنز؛ (۴) اقبال : کلیات اردو، شائع کردہ غلام علی اینڈ سنز؛ (۵) شیخ محمد عطاء اللہ : اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال) ۲ حصے؛ (۶) مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین خاں، شائع کردہ بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۴ء؛ (۷) مکتوبات اقبال : بنام سید نذیر نیازی، شائع کردہ اقبال اکیڈمی ۱۹۵۷ء کراچی؛ (۸) سید عبدالسلام ندوی : فخر الدین رازی، شائع کردہ دارالمصنفین اعظم گڑھ؛ (۹) احتشام الحسن کاندھلوی : حیات فخر، شائع کردہ انجمن ترقی اردو ہند ....، ۱۹۵۰ھ؛ (۱۰) فخر الدین رازی : المباحث المشرقیہ (عربی)، ۲ جلد، شائع کردہ مجلس دائرۃ المعارف النظامیہ حیدر آباد دکن، ۱۳۴۳ھ؛ (۱۱) فخر الدین الرازی : کتاب الفراسۃ مرتبہ و مترجمہ یوسف مراد (قاہرہ یونیورسٹی)، طبع پیرس ۱۹۳۹ء-؛ (۱۲) فخر الدین الرازی : کتاب الاربعین فی اصول الدین، شائع کردہ مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ - حیدر آباد دکن (ہند) (اپنے فرزند اکبر کے لیے لکھی جس میں الہیات پر چالیس سوالوں کے جواب دیے گئے ہیں) -؛ (۱۳) فخر الدین الرازی : مناظرات، شائع کردہ مجلس دائرۃ المعارف اعلثمانیہ، حیدر آباد دکن (ہند)، ۱۳۵۵ھ؛ (۱۴) فخر الدین الرازی : کتاب النفس و الروح، مرتبہ صغیر حسن معصومی، شائع کردہ معھدالابحاث الاسلامیہ اسلام آباد و ترجمہ انگریزی Imam Razi's Ilmul Akhlaq، ۱۹۶۹ء؛ (۱۵) شبلی نعمانی : علم الکلام اور الکلام، مسعود پبلیشنگ ہاؤس ۱۹۶۴ء؛ (۱۶) ایم ایم شریف : مسلم فلسفہ کی تاریخ (بزبان انگریزی) مقالہ فخر الرازی پر -

از ڈاکٹر سیّد عبداللہ

گلشنِ رازِ جدید، خطبات کے آئینے میں

کسی مفکر شاعر کے کلام سے فکری حقائق کو نکال کر انھیں ایک مربوط شکل میں پیش کرنا جتنا ضروری ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے، شاعری فکر کو تخیل کی زبان میں پیش کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ فلسفی شعرا کے افکار شاعری میں قطعی پیرایۂ بیان اختیار نہیں کر سکتے - اور مبہم ہونے کی وجہ سے ایک سے زیادہ تعبیرات کی زد میں آ جاتے ہیں -

اقبال کے کلام میں الجھاوے تو زیادہ نہیں لیکن فکری حوالے چونکہ ہر شخص کے علم میں نہیں ہوتے اس لیے قاری کو شعر کی زبان تو اچھی لگتی ہے لیکن فکر کی تہ تک نہیں پہنچ پاتا - اس وقت ان کی گلشن راز جدید میرے سامنے ہے، اس میں بیان کردہ حقائق دو وجہ سے بعیدالفہم ہیں، اول اس وجہ سے کہ یہ مثنوی ایک اور قدیم مثنوی گلشن راز (شبستری) کے جواب میں ہے جس کے دقائق بذات خود مشکل ہیں دوم اس وجہ سے کہ اقبال کا بیانِ حقائق شعری زبان میں ہے -

یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ اقبال نے (انگریزی میں) اپنے فلسفیانہ افکار خطباتِ مدراس کی صورت میں (جن کا کتابی نام تشکیل الہیات اسلامیہ یا Reconstruction of Religious thought in Islam ہے، ہمیں دیے ہیں، ہم ان کی مدد سے، حکیم مشرق کے اُن افکار کو بھی سمجھ سکتے ہیں جو ان کی منظومات میں ہے -

میں اقبال کی گلشن راز جدید کا مکمل تجزیہ پیش کرنے کا

ارادہ نہیں رکھتا، اور نہ شبستری کی گلشن راز کا تجزیہ مدنظر ہے۔ البتہ یہ بتانا ضروری ہے کہ اقبال کی مثنوی گلشن راز جدید، شبستری کی مثنوی گلشن راز کے جواب میں ہے جس میں شیخ نے خراسان کے کسی جویائے معرفت کے سترہ سوالوں کے جواب لکھے ہیں، یہ سب سوال شبستری کے زمانے کے اہم مسائل حکمت و عرفان سے متعلق ہیں اور خدا، خودی، انسان اور کائنات اس کے نمایاں موضوعات ہیں۔ اسے آٹھویں صدی ہجری کے منظم عارفانہ افکار کا خلاصہ سمجھنا چاہیے۔

اقبال نے شیخ کے صرف ۹ سوالوں پر غور کیا ہے اور شبستری کے جوابات پر اپنے تصورات فکری کی روشنی میں تنقید کی ہے، یہ تنقید بے حد مجمل ہے اس لیے مشکلات سے مملو ہے خصوصاً اس لیے بھی کہ ہمارے ملک میں فارسی کا ذوق ختم ہو چکا ہے نیز حکمت قدیم و جدید بذات خود اتنے تخصص کی طلب گار ہے کہ تشریح و تعبیر کے بغیر متعلہ مسائل کا سمجھنا کارے دارد۔

میں نے گلشن راز اقبال کو خطبات اقبال کے حوالے سے پڑھا ہے اور مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی ہے کہ یہ دونوں کتابیں ایک دوسرے کی شرح کا کام دیتی ہیں[1]۔ میں نے دیکھا ہے کہ گلشن راز کے مطالب خطبات کی توضیحات کے ذریعے خاصے آسان ہو جاتے ہیں۔

میرے لیے ان دو کتابوں کے باہم متجانس موضوعات پر کچھ لکھنا مشکل ہے کیونکہ ان کے مشترک مسائل، فکر اقبال کے پورے سرمائے پر حاوی ہیں۔ ان میں حقیقت مطلقہ کی ماہیت، خودی اور انا، حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کے ذرائع، کائنات کی حقیقت، وجود

---

(۱) اقبال کی اکثر کتابیں باہم تشریح کا کام دے سکتی ہیں۔ اسرار خودی سے لے کر ارمغان حجاز تک تقابلی مطالعہ کی گنجائش ہے۔

اور وحدت و کثرت کے مسئلے، شعور، علم اور آگہی کے مدارج، عقل و الہام کی بحث، نبوت و ولایت، انسان کی روشن تقدیر، جبر و قدر، زمان و مکان اور موت و حیات کی حقیقت جیسے مسائل مشترک طور پر موجود ہیں۔ اس سلسلے میں چند مثالیں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ زمان و مکان کی حقیقت کی بحث دیکھیے۔ علامہ اقبال گلشن راز جدید میں فرماتے ہیں:

سہ پہلو این جہان چون و چند است
خرد کیف و کمِ او را کمند است
زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است

یہ تو معاملہ ہوا جہان اعتباری کے زمان کا لیکن عالم مطلق میں زمان و مکان کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال گلشن راز میں فرماتے ہیں:

حقیقت لازوال و لا مکان است
مگو دیگر کہ عالم بے کران است
کرانِ او درون است و برون نیست
درونش پست بالا کم فزون نیست[۱]
درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرونِ او وسعت پزیر است

---

(۱) ان اشعار میں جدید ترین (دقیق) سائنسی نظریوں کی طرف اشارہ ہے۔ آئن شٹائن کا نظریہ ہے کہ کائنات بہ لحاظ مکان محدود ہے اور بہ لحاظ زمان لا انتہا۔ لیکن واندیزی سائنس دان ڈی سٹر کا کہنا ہے کہ کائنات دونوں لحاظ سے محدود ہے۔ آئن شٹائن کا خیال ہے کہ کائنات بے نہایت تو نہیں لیکن اس کا کنارہ یا سرحد نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے جدید طبیعیات کا تعارف از پروفیسر محمود انور، طبع مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۵ء، ص ۵۰۰ و بعد۔

علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقتِ مطلق تو لازوال و لا مکان ہے لیکن عقل چونکہ اس کا ادراک نہیں کر سکتی اس لیے اس نے امتیازات کے سلسلے قائم کر رکھے ہیں اور حقیقت واحدہ کو صد پارہ بنا دیا ہے فرماتے ہیں :

زماں را در ضمیر خود ندیدم
مہ و سال و شب و روز آفریدم
یکے را آں چناں صد پارہ دیدیم
عدد بہر شمارش آفریدم

انھیں خیالات کو خطبات میں علامہ نے پھیلا کر بیان کیا ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ زمان (وقت) کی دو قسمیں ہیں ۔ محدود اور لامحدود ۔ پھر ہستی کے مدارجِ مختلفہ کی رعایت سے وقت کی کئی قسمیں ہیں ۔

خودی کے باطنی پہلو کا زمانِ خالص اور خارجی پہلو کا زمانِ مسلسل سے تعلق ہے زمانِ ایزدی اور ہے اور زمان کائناتی دیگر ۔ مرور عام اور مرور خالص، زمان حقیقی اور زمان غیرحقیقی کے مابین فرق ہے اور ہم صرف معروضی نقطہ نظر اختیار کر کے زمان کی ماہیت معلوم نہیں کر سکتے ۔

زمان کے بغیر مسلسل تغیر و تبدل کا تصور ممکن نہیں، مکان آزاد خلا نہیں بلکہ یہ بھی مرور فی الزمان کا ایک رنگ ہے، ان معنوں میں مکان بھی زمان ہی کا ایک پہلو ہے لیکن کائنات کی حد تک مکان بھی ایک حقیقت ہے وغیرہ وغیرہ ۔[1]

اس تقابل سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ خطبات میں جن

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے پروفیسر محمود انور کی محولہ بالا کتاب، ص ۳۸۸ و بعد ۔

تصورات کو پھیلا کر بیان کیا گیا ہے وہ گلشن راز میں مجملاً بیان ہوئے ہیں اور دونوں باہم شرح کا درجہ رکھتے ہیں۔

دوسرا اہم مسئلہ جبر و قدر کا ہے جو فکر و حکمت کا قدیم موضوع ہے، اقبال نے اپنی گلشن راز میں شبستری کی (جو جبر کا عقیدہ رکھتے تھے) تردید کی ہے۔ خطبات میں بھی اس موضوع پر حکیمانہ بحث موجود ہے۔ ان دونوں کو ملا کر پڑھنے سے مکمل تصور سامنے آ جاتا ہے۔ اب تینوں کتابوں کے متعلقہ خیالات پر غور کیجیے تو شبستری کی گلشن راز کا فیصلہ یہ ہے:

ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبر است
نبیؐ فرمود کاں مانند گبر است

مگر اقبال کی رائے ناطق یہ ہے:

چنیں فرمودۂ سلطان[۴] بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

اقبال کے موقف کی تفصیل کو سمجھنے کے لیے گلشن راز کے مزید چند اشعار ضروری ہیں:

چہ می پرسی چگون است و چگون نیست
کہ تقدیر از نہاد او برون نیست

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
اسیر بندِ نزد و دور گوئی

ولے جاں از دم جاں آفرین است
بچندیں جلوہ ہا خلوت نشیں است

ز جبر او حدیثے درمیاں نیست
کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست

شبیخوں بر جہانِ کیف و کم زد
ز مجبوری بہ مختاری قدم زد

چو از خود گرد مجبوری فشانَد
جہان خویش را چوں ناقہ رانَد

نگردد آسماں بے رخصت او
نہ تابد آخرت بے شفقت او

اقبال کے یہ نکات مجمل ہیں مگر خطبات کی مدد سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ مذہب درمیان جبر و قدر کے کیا معنی ہیں۔ اور مجبوری سے مختاری تک پہنچنے کی رمز کیا ہے؟ میں یہاں خطبات پر مبنی کچھ اشارات کے ذریعے گلشن راز کے ان اشعار کی مجمل تشریح کرتا ہوں۔

اقبال فرماتے ہیں: جبر کا نظریہ زندگی کے مادی میکانکی تصور کا نتیجہ ہے جو زندگی کو پہلے سے معین نقشے کی نقل قرار دیتا ہے حالانکہ زندگی ارتقا پزیر سلسلہ ہے اور "کائنات خالق کی مسلسل تخلیقی مشیّت کا دوسرا نام ہے"۔ پس جب معین نقشے والی اساس ہی غلط ہے تو جبر کی دلیل از خود غلط ہو جاتی ہے۔

رہی یہ دلیل کہ خالق کائنات نے ہرشے کی ایک تقدیر مقرر کر دی ہے سو اگرچہ تقدیر کا اصول قرآن مجید سے ثابت ہے مگر اس کی تعبیر غلط کی جاتی ہے۔

علامہ فرماتے ہیں تقدیر تو "وہ وقت ہے جو ابھی عالم ممکنات سے منصہ شہود پر جلوہ گر نہیں ہوا۔ اس کے ممکنات کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے بغیر آہستہ آہستہ معرض شہود میں آتے رہتے ہیں"۔

"تقدیر سے مراد وہ وقت ہے جو شدت سے محسوس کیا گیا ہو اس وقت کا اعداد و شمار اور فکر سے کوئی تعلق نہیں"۔

اقبال مشروط طور پر تقدیر کو اور اس کے تحت جبر کو بھی مانتے ہیں۔ ایسے جبر کو وہ محمود کہتے ہیں جس میں مقاصد عالیہ کے لیے ڑپ اتنی شدت اختیار کر جائے کہ محسوس کرنے والا علت و معلول کے سلسلے کو بالکل نظر انداز کرکے نتائج ظاہری سے بے نیاز ہو جائے۔ جبر مذموم کے معنی ہیں اپنے عالم کو خود کچھ کیے بغیر خدا پر چھوڑ دینا۔ یہ ایمان کے خلاف ہے۔ ایمان اس زندہ تیقن کا نام ہے جو نادر تجربات و واردات کی پیداوار ہے پس زندہ تیقن کی بدولت مجبوری مختاری میں بدل جاتی ہے۔

اس طرح اقبال کا موقف جبر و اختیار کے درمیان ہے اسی لیے انھوں نے گلشن راز میں فرمایا ہے:

چنیں فرمودۂ سلطان[۴] بدر است
که مذہب درمیان جبر و قدر است

اب مرگ و حیات کے مرضوع کو لیجیے۔ مرگ کے سلسلے میں شبستری کی بحث بھی بڑی فکر انگیز ہے مگر اقبال نے گلشن راز میں مرگ کو ایک واقعہ کے بجائے سلسلہ حادثات کی ایک کڑی قرار دیا ہے گویا سلسلۂ مرگ سے گزرنا زندگی میں شامل ہے، اسے انھوں نے "سفر از خود بخود کردن" بھی کہا ہے۔ اس سفر کے

ایک مرحلے کے اختتام کا نام مرگ ہے۔ جب صورت یہ ہے تو فرماتے ہیں:

ازاں مرگے کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شداز مرگ پاک است
بپایاں نا رسیدن زندگانی است
سفر مارا حیات جاودانی است

خطبات میں حقیقت مرگ کی مفصل تشریح کے ذریعے "سفر از خود بخود کردن" کا صحیح مفہوم واضح کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ خودی کا مقاصد آشنا ہو کر مرور فی الزمان ہر لحظہ ایک نئے تغیر کو ظہور میں لاتا ہے اسی سے خودی استحکام پاتی ہے اور ارتقا کی منازل طے ہوتی ہیں۔ یہ ارتقائی سفر از خود بخود ہے۔ اور اس میں ہم جس شے کو موت کہتے ہیں وہ ایک واقعۂ ارتقائی ہے جو خود کو خود کی اگلی منزلوں تک لے جاتا ہے اسی لیے اقبال نے اس سفر کو حیات جاودانی کہا ہے۔

اسی طرح کے چند اور مسائل مشترک مثلاً ماؤمن کی حقیقت، علم و آگہی کے معنی، خودی کا اثبات وغیرہ گلشن راز اور خطبات کے مشترک موضوعات ہیں۔ اس مختصر سی تمہیدی گفتگو سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ شرح گلشن راز کے لیے خطبات کا اور شرح خطبات کے لیے گلشن راز کا مطالعہ از بس مفید ہے ---اور چونکہ گلشن راز کو تقدم زمانی حاصل ہے اس کے پڑھنے کے بعد خطبات پر نظر ڈالنے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ خطبات گلشن راز کی پھیلی ہوئی تفصیل نہیں تو جملہ کوائف کی روشنی میں اسے خطبات کے ابتدائی نکات یا اشارات کا درجہ ضرور حاصل ہے ---اور چونکہ گلشن راز جدید کی تحریک شبستری کی کتاب سے ہوئی جو

مسلمانوں کی عرفانی حکمت کا ایک اہم ورق ہے اس لیے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ گلشن راز جدید، حکمت قدیم کو حکمت جدید کے پیرائے میں پیش کرنے اور فکر تازہ کے آئینے میں دکھانے کی ایک عظیم کوشش ہے جس کا اختتام عظیم تر کتاب خطبات پر ہوا ہے۔ میں دوسرے مضمون میں جس کا عنوان اقبال اور شبستری ہے اس بحث کو وسیع تر دائرے میں لا کر تقابلی مطالعہ کی (برنگ دیگر) کوشش کر رہا ہوں۔ اگلے اوراق ملاحظہ ہوں۔

خطبات میں معلمات ... [illegible]

"کردن" کا صحیح مفہوم واضح کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ خودی کا مقاصد آشنا ہو کر مرورِ الزمان پر لحظہ ایک نئے تغیر کو ظہور میں لاتا ہے اسی سے خودی استحکام پاتی ہے اور ارتقا کی منازل طے ہوتی ہیں۔ یہ ارتقائی سفر از خود خود ہے۔ اور اس میں ہم جس شے کو موت کہتے ہیں وہ ایک واقعۂ ارتقائی ہے جو خودی کو خودی کی اگلی منزلوں تک لے جاتا ہے اسی لیے اقبال نے اس سفر کو حیات جاودانی کہا ہے۔

اسی طرح کے چند اور مسائل مشترک مثلاً زمان کی حقیقت علم و آگہی کے معنی، خودی کا اثبات وغیرہ گلشن راز اور خطبات کے مشترکہ موضوعات ہیں۔ اس مختصر سی تمہیدی گفتگو سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ شرح گلشن راز کے لیے خطبات کا اور شرح خطبات کے لیے گلشن راز کا مطالعہ از بس مفید ہے —— اور چونکہ گلشن راز کو تقدم زمانی حاصل ہے اس کے مطالعے کے بعد خطبات پر نظر ڈالنے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ خطبات گلشن راز کی مفصل و مبسوط تفسیر ہیں۔ ہر چند کہ مؤلف کی زندگی میں ایسے خطبات کے ابتدائی نکتہ یا اشارات کا ترجمہ ضرور حاصل ہے —— اور چونکہ گلشن راز جدید کی شرح ایک شبستری کی کتاب کی صورت میں ہے

اقبال اور شبستری

(ایک تقابلی مطالعہ)

یہ تو معلوم ہے کہ خطبات (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ) فکر اقبال کی پختہ ترین صورت ہے لیکن پختگی کی یہ منزل راستے کے چند مرحلے عبور کرنے کے بعد میسر ہوئی۔ اور یہ سب کو معلوم ہے کہ فکر کے اس ارتقا میں چھوٹے چھوٹے مرحلے بہت سے آئے ہیں مثلاً (۱) فلسفہ عجم (Development of Metaphysics in Persia) کا دور، (۲) اسرار و رموز کا دور، (۳) پیام مشرق کا دور، اس کے بعد زبور عجم کا دور جاوید نامہ تک (اردو کلام کے سمیت)، اور آخر میں خطبات اور ارمغان حجاز وغیرہ کا دور۔ چونکہ ان ادوار کی تفصیل اس مقالے میں ممکن نہیں اس لیے میں یہاں خطبات سے پہلے کے ایک نمایاں مرحلے کے ذکر پر اکتفا کروں گا۔ یہ مرحلہ ہے محمود شبستری کے اثرات کا ہے جن کے تحت اقبال نے شبستری کی مثنوی گلشن راز کا (بصورت گلشن راز جدید) جواب لکھ کر ابن عربی کے تصورات پر منظم حملہ کیا۔ محمود شبستری کی مثنوی میں ابن عربی ہی کے خیالات منظوم ہیں جن کا رد اقبال نے کیا ہے۔ خطبات میں براہ راست شبستری کا جواب نہیں لیکن گلشن راز سے خطبات کو جدا نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ ایک حد تک اور ایک دوسری شکل میں خطبات ہی کا نقش اول ہے، مطالب جاوید نامہ میں بھی ہیں مگر تخاطب مختلف ہے، یہ ظاہر ہے کہ سکیم کے لحاظ سے گلشن راز جدید خطبات اور جاوید نامہ دونوں سے الگ قسم کی کتاب ہے تاہم سلسلۂ فکر کے

لحاظ سے یہ تینوں کتابیں باہم مربوط ہیں چنانچہ خطبات کی مدد سے ہم گلشن راز جدید اور جاوید نامہ کے مطالب کو حل کر سکتے ہیں ۔

خواجہ محمود شبستری (م ۷۲۰ھ) ساتویں/آٹھویں صدی ھجری کے نامور عارف تھے (ان کی زندگی کے حالات کے لیے دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور، بذیل مقالہ، نیز ایم-ایم شریف کی انگریزی کتاب "مسلم فلسفہ کی تاریخ") ۔

شبستری کی اہم کتاب گلشن راز ھے ۔ گلشن راز (تصنیف ۷۱۷ھ) میں شبستری نے کسی طالب تحقیق شخص کے سترہ فکری سوالوں کے جواب لکھے ہیں اور پہلے لکھا جا چکا ہے کہ یہ ابن عربی کے تصورات میں ڈوبے ہوئے ہیں ۔ میں یہاں شبستری کی گلشن راز کے مطالب کی مجمل فہرست اس غرض سے پیش کر رہا ہوں کہ تقابلی تعارف مکمل ہو جائے :

مطالب کی فہرست :

۱- تفکر کے معنی اور حقیقت مطلقہ کا ادراک (عقلی طریق کار، ذوقی طریق کار اور اہل ظاہر کا طریق کار) ۔

۲- لا اور إلا کی بحث ۔ متناہی اور غیر متناہی کی بحث (یعنی وجود ممکن اور وجود واجب کی گفتگو، عالم کی ماہیت، وحدت و کثرت کی حقیقت، قلب انسانی خداوند دو عالم کی منزل (حقیقت انسانیت) ۔

۳- عالم (کائنات) کی حقیقت ۔ (اس میں ہر شے باہم مربوط ہے)۔ کائنات کی تمثیل نقطے میں دائرہ ۔

۴- زمان کی حقیقت ۔ تعینات، تخلیق کائنات کا سلسلہ (مراتب ستّہ یا تنزلات ستّہ) ۔

۵- تخلیق میں خَلْع ولَبس کا عمل -

۶- ہر شے متحرک بھی ہے اور ساکن بھی.

۷- خودی اور شعور ذات سے متناہی کا لامتناہی تک پہنچنا -

۸- عالَم کیا ہے؟ (ہمہ عالم کتاب حق تعالیٰ است)، صورت و معنی کی ماہیت کیا ہے؟

۹- آخرت کیا ہے؟

۱۰- بہشت، دوزخ اور اعراف کی ماہیت -

۱۱- مکان (= عالم) کی ماہیت -

۱۲- عالم ایک نہیں - مثلھُن اور بھی ہیں -

۱۳- انسانی مشاہدہ، خواب و خیال، عالم مثال -

۱۴- عالم دل (زمان و مکان سے باہر) -

۱۵- سفر کی حقیقت، ممکن سے واجب کی طرف حرکت کرنا -

۱۶- یہ کائنات باطل نہیں، جو لوگ اسے غیر غائی کہتے ہیں یہ بوجہ ضعف یقین کے ہے -

۱۷- افلاک حکم جبار کے تابع ہیں - یہ آسمان حکم حق سے مسخر ہے -

۱۸- کثرت کی علت کیا ہے؟

وجود میں شوق کہاں سے آیا ہے؟ جذب و محبت سے!

۱۹- عناصر کی ماہیت کیا ہے؟ یہ سب تابع نظام ہیں اور تالیفِ اضداد ذریعے فطرت کی تخلیق کا ہر جگہ ایک قانون قطعی نافذ ہے -

۲۰- سلسلہ تخلیق یوں ہے کہ عناصر اربعہ سے موالید ثلثہ (بذریعہ قانونِ اضداد) پیدا ہوتے ہیں جمادات، نباتات، حیوانات کی صورت ہیولیٰ سے بنتی ہے یہ تمام خدا کے

حکم سے قائم ہیں اور قانون الٰہی یعنی صفات الٰہیہ کے تابع ہیں۔ قہر کے قانون سے جمادات زمین میں جمے ہوئے ہیں، اور مہر کے قانون سے نباتات قیام میں ہیں، حیوانات صدق اخلاص یا جذبۂ شوق (=نشاط جوش حیات) سے اور اجزائے حیات اندرونی جذب و کشش باہمی سے نشو ونما پا رہے ہیں تاکہ جنس و نوع و شخص باقی رہے:

ہمہ بر حکم داور کردہ اقرار
مر اورا روز و شب گشتہ طلبگار

۲۱- انسان کی اصل اور حقیقت

انسان اگر اپنی اصل پر غور کرے تو کچھ یوں نظر آتا ہے کہ ع

مادر را پدر شد باز مادر

یعنی سلسلۂ تخلیق میں پدر اور مادر بذریعہ قانون تالیف اضداد، ایک ہی تخلیقی عمل کا ذریعہ ہیں، جس طرح عالم خود کے اندر موجود ہے اسی طرح اول میں آخر ہے اور آخر میں اول ہے گویا انسان اول انسان آخر۔

ظلومی اور جہولی نور کی ضد ہے لیکن مظہر عین ظہور بھی وہی ہے، آئینے کی پشت مُکَدّر ہوتی ہے مگر یہی تکدر (کثافت) آئینے میں عکس ریزی کا باعث بھی ہوتا ہے۔

شعاع آفتاب کی عکس ریزی کے لیے اس زمین کی کثافت ضروری ٹھہری تو اس سے ثابت ہوا کہ انسان کا مادی وجود (اور اس کی ظلومی و جہولی)، حقیقت مطلقہ کی عکس ریزی کی موجب ہے تو نتیجہ یہ کہ انسان معبود ملائک کا عکس ہے اس لیے مسجود ملائک ٹھہرا۔

۲۲۔ انسان تخلیق میں ارتقائی طور سے سب سے آخر میں آیا لیکن سابقہ موالید (جمادات و نباتات و حیوانات) کے خصائص سب اس میں موجود ہیں ۔ (ع کہ جان ہر یکے در تُست مضمر)، انسان آخر میں آیا مگر اول بھی وہی ہے ۔

ز ہے اول کہ عین آخر آمد
ز ہے باطن کہ عین ظاہر آمد

۲۳۔ لیکن موجودات میں صرف انسان ہی نہیں کائنات ایک وسیع و بیسط دنیا ہے ۔ عالمِ کثرت لا محدود ہے اور اسمائے الٰہی میں سے کسی نہ کسی اسم سے وابستہ ہے ۔ اسی اسم کے مصدر سے ہر شے کا مبدء ہے اور اسی سے اس کی واپسی بھی مقدر ہے ۔

۲۴۔ شبستری نے تیسرے سوال (کہ باشم من ۔ مرا از من خبر کن) کے جواب میں مَن کی ماہیت پر لکھتے ہوئے کہا ہے کہ اصولاً تو من سے مراد ہستیٔ مطلق ہے لیکن سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل اس مَن کے بارے میں پوچھ رہا ہے جو تعیُّن کا نتیجہ ہے ۔

ان معنوں میں من و تو ذات باری کے (کہ جوہر ہے) عرض ہیں ۔

لیکن من و تو کی اصطلاحوں میں گفتگو حکما کا پیرایہ بیان ہے ورنہ بجُز مَن کچھ اور موجود ہی نہیں ۔ مَن کے ساتھ تو کا پیوند بھی ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے ۔

من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ ایں ہر دو ز اجزائے من آمد

دراصل ہستی مانند بہشت ہے اور امکان مانند دوزخ ہے اور من و تو اس میں برزخ ہیں ۔ اور حق یہ ہے کہ مَن کیا اور تو کیا ۔ ان سب میں وہی ہستی جاری و ساری ہے ۔

دریں مشہد یکے شد جمع و افراد
چو واحد ساری اندر عین اعداد

تو آن جمعی کہ عین وحدت آمد
تو آں واحد کہ عین کثرت آمد

۲۵- مسافر اور رہرو کی حقیقت

مسافر وہ ہے جو اس لمحے کو عبوری سمجھتا ہے اور اس سے آگے گزر جاتا ہے یعنی امکان سے واجب کی طرف بڑھتا جاتا ہے۔ سفر سیر کشفی کا دوسرا نام ہے۔

سیر یا سفر دراصل اس ارتقاے جسمانی اور ارتقاے کشفی کا نام ہے جو کائنات میں از ازل جاری ہے۔

مگر یہ سفر دَوری ہے (دائرے میں ہے)، جب یہ انتہا پر پہنچ جاتا ہے تو پھر اس کی بدایت (ابتدا) کا مقام آ جاتا ہے۔ (النہایۃ رجوعٌ الی البِدایۃ)۔

اس سیر کشفی میں بہت سی مشکلات ہیں لیکن اگر عالمِ جاں (عالمِ ارواح) سے مسافر کو نور مل جائے تو اس کا دل نور حق سے ہمراز ہو جاتا ہے۔ اس سفر میں کامیابی فیض جذبہ سے ہوتی ہے البتہ گاہے گاہے عکس برہان سے بھی مسافر کچھ نور پا لیتا ہے۔

تو گویا سفر، تعینات (صفات کے شوائب) سے پاک ہو کر اپنی اصل تک پہنچنے کا نام ہے۔

۲۶- شبستری نے نبی اور ولی کے فرق پر بھی لکھا ہے کہ نَبی مثل آفتاب کے ہے اور ولی کی مثال چاند کی ہے۔ نبوت اپنے کمال میں ظاہر ہے اور اس کی ولایت اس کے اندر ظاہر ہوتی ہے مخفی نہیں ہوتی لیکن ولایت ولی میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

۲۷- مردِ تمام (انسان کامل) وہ ہے جو اپنے کاملیت کی وجہ سے خواجگی کے رتبے پر پہنچنے کے باوجود، خادم ہو - یعنی طریقت میں کامل ہونے کے باوجود، شریعت پر عمل کرتا اور کراتا ہے اور یہ کام خادمیتِ خلق کا ہے -

۲۸- حقیقت محمدیہ میں سب کمالات جمع ہیں - اسی سے سب عالم پیدا ہوئے - آں حضور اگرچہ ظاہر آخر میں ہوئے مگر سب سے اول وہی آئے -

نبی کے مقابلے میں اولیا مثل اعضا کے ہیں نبی کُل ہے اور اولیا مثل اجزاء کے ہیں -

آں حضرتؐ کے ساتھ دورِ عالم تمام ہو گیا یعنی دنیا جہاں سے چلی تھی وہیں جا پہنچی - حقیقت محمّدیہ سے آغاز ہوا اور ختمِ نبوت پر اتمام ہوا -

۲۹- عارف کون ہے؟

دل عارف شناسائے وجود است
وجود مطلق اورا در شہود است

یعنی عارف وہ ہے جو اس حقیقت کو جان لے کہ وجود کے سوا اور کوئی وجود نہیں - جب عارف تعینات اور خود کے شوائب سے پاک ہو جاتا ہے تو خود ہی عارف اور خود ہی معروف بن جاتا ہے -

سوال پیدا ہوا کہ اگر عارف و معروف ایک ہی ہے تو ع چہ سودا در سر این مشت خاک است (یعنی انسان کا ذوق و شوق کیا معنی رکھتا ہے) جواب ملا کہ جس طرح ذرے آفتاب کی روشنی میں جھلملا رہے ہوتے ہیں اسی طرح یہ جز (ذرہ) ذوق خودی سے محو اضطراب رہتا ہے، ذرّے وجود مطلق کے انوار کے عکس ہیں

جو جھلملا رہے ہیں۔

لیکن یہ شعور، بذریعہ عقل نہیں ہو سکتا عقل سے ماوراء ایک طور قدس ہے جو بذریعہ ذوق ان حقایق سے آشنا ہوتا ہے۔

۳۰۔ اناالحق کی رمز کیا ہے؟ یہی کہ:

جناب حضرت حق را دوئی نیست
در آنحضرت من و ماؤ توئی نیست
من و ماو تو و اوہست یک چیز
کہ در وحدت نباشد ہیچ تمییز
ہر آنکو خالی از خود چو من شد
اناالحق اندرو صوت و صدا شد

اور وحدت کا یہ تصور حلول و اتحاد کا تصور نہیں کیونکہ ان دونوں تصورات میں بھی دوئی پائی جاتی ہے۔ حلول کے معنی یہ ہیں کہ ایک شے کسی دوسری شے میں داخل ہو گئی اور اتحاد کے معنی یہ ہیں کہ ایک الگ شے دوسری الگ شے سے متحد ہو گئی لیکن یہاں تو دوسری شے کوئی موجود ہی نہیں۔ البتہ نمود ضرور ہے اگرچہ یہ بھی بے بود ہے:

جز از حق نیست دیگر ہستی الحق
ہو الحق گوی و خواہی گو اناالحق

اور پھر سوال ہوتا ہے کہ:

انا الحق گر روا بودٔ از در ختے
چرا نبود روا از نیک بختے

(یہ اشارہ (تلمیح) ہے موسیٰ علیہ السلام کے معاملۂ طور کی طرف)۔

شبستری کے نزدیک عدم بھی محال ہے کیونکہ اس سے بھی دوئی کا پہلو نکلتا ہے۔

غرض وجود مطلق ہی کل وجود ہے البتہ اس کی صفات، طور ہائے وجود (اعتباری) میں ضرور ظاہر ہوتی ہیں اور اس کے کچھ قوانین ہیں جو طبیعیات وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

جو لوگ وصال کی بات کرتے ہیں وہ بھی سن لیں کہ ممکن اور واجب کا وصال محال ہے لیکن عقلی طریق سے سوچنے والے، اسے نہیں سمجھ سکتے۔ حالانکہ یہاں معاملہ قرب و بعد اور بیش و کم کا نہیں۔ یہ تو اس ہستی کا معاملہ ہے جو عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ خرد نے زمان و مکان اور اعداد اور نسبتوں کی باتیں چھیڑیں اور معاملے کو الجھا دیا۔ یہ سب اصطلاحیں مجازات و استعارات ہیں اور مطلق کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

۳۱- جبر و قدر کے معاملے میں شبستری کا مسلک صاف ہے:

ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبْر است
نبیؐ فرمود کاں مانند گبْر است

اور اس کے حق میں نیم حکیمانہ صوفیانہ دلیلیں دی ہیں۔

کثرت اور وحدت کی بحث سوال ۱۱ کے جواب میں ہے اور دلچسپ ہے۔ سوال کی عبارت ہی سے دلچسپی کا اظہار ہو جاتا ہے:

چہ جزو است آں کہ از کُل فزون است
طریقِ جستنِ آں جزو چون است

کثرت کی بحث میں تخلیق (خدا کی تخلیقی فعالیت) کی حقیقت بیان کی ہے۔

چاروں کتابوں کے مشترک موضوعات

یہ ہیں کم و بیش وہ موضوعات جن پر شبستری نے لکھا ہے ان کے علاوہ بعض صوفیانہ احوال اور علامتوں (بت، زنار، وغیرہ) پر بھی سوال اور جواب ہیں۔ بالکل قدرتی امر ہے کہ ہم موجودہ مقصد کی خاطر صرف انھیں موضوعات کو موضوع بحث بنا سکتے ہیں جو مذکورہ چاروں کتابوں (گلشن راز شبستری، گلشن راز جدید (اقبال)، جاوید نامہ اور خطبات) میں مشترک ہیں۔ اس طریق کار سے اگر ایک طرف خطبات کے حوالے سے مذکورہ کتابوں کی مشکلات کی شرح ہو جائے گی تو دوسری طرف یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ خطبات محض اتفاقی اور حادثاتی کتاب نہیں (کہ چند لیکچر دینے تھے دے دیے) بلکہ اقبال کے فکر مسلسل کا ایک آخری نقطۂ کمال ہے۔ یہ غلط فہمی بھی رفع ہو جائے گی (جو اقبال کے مغربی (غیر مسلم) نقادوں نے پھیلائی ہے) کہ اقبال کے تصورات میں نا قابل حل تضاد ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ ہر دور کے قدرتی (مگر معمولی اور عارضی) اثرات کے باوجود فکر اقبال کا حقیقی اور سنجیدہ حصہ ہمیشہ ایک ہی رہا ہے۔ میں نے اس بحث میں اسرار خودی اور رموز بے خودی اور دوسری فارسی اردو منظوم کتابوں کے نکات شامل نہیں کیے۔ اندیشہ یہ دامن گیر ہوا کہ یہ مقالہ بہت طویل ہو کر مقالہ نہ رہے گا کتاب کی صورت اختیار کر جائے گا۔

آسانی کی خاطر ان نمایاں موضوعات کی ایک فہرست مرتب درج ذیل ہے جو مذکورہ بالا چار کتابوں میں مشترک ہیں:

(۱) حقیقت مطلقہ یا ذات باری یا وجود مطلق یا ذات بحت۔

(۲) وجود، کائنات —— عالَم (= امر و خلق) آفاق (آفاق و انفس)، فطرت۔

(۳) تخلیق کائنات اور اس کے مراتب اور پیرایہ ہائے تخلیق۔ اور ذات باری سے کائنات کا تعلق ، اتحاد، حلول ، قرب، عارف و معروف، شاہد و مشہود (ناظر و منظور) دیدار ذات اور اس سے متعلق دوسرے موضوعات ۔

(۴) انسان اور حقیقت اِنسانیہ ۔

(۵) انسانِ کامل، فرد (یا مرد) کامل، حقیقت محمد ؐیہ ۔

(٦) زمان (دہر) و مکان، عَدَم، ازل، ابد، قدیم و محدَث ۔

(۷) حیات، آئین حیات، تخلیقِ غیر اور مرگ ۔ فنا اور بقا یا دوام ۔

(۸) جبر و اختیار ۔

(۹) نبی اور ولی ۔

(۱۰) علم اور فکر کی حقیقت، علم ایزدی، علم انسانی، سفر و سیر، سفر اندر خود ۔

(۱۱) علم و معرفت سالک، مسافر ، طَورِ قدس، طَور عقل، طَور حواس، عقل، نفس، روح، قوت ناطقہ، فیض جذبہ، برہان یقینی ۔

(۱۲) خودی کی حقیقت —— ماؤمن ۔

(۱۳) جان و تن —— دین اور ریاست ۔

(۱۴) توحید، انا الحق، ھو الحق، وحدت در کثرت ۔

اب ان میں سے بعض موضوعات پر مجمل سی بحث آ رہی ہے ۔

حقیقت مطلقہ

سب سے پہلا اور اہم ترین سوال یہ ہے کہ حقیقت مطلقہ کیا ہے ؟

یہ تو ظاہر ہے مادہ پرست عناصر کو چھوڑ کر خدا میں

اعتقاد رکھنے والے ہر حکیم و عارف کی نظر میں حقیقت مطلقہ ذات باری، ذات بحت، وجود مطلق، واجب الوجود یعنی خدا تعالیٰ ہے۔

لیکن فرق اس وقت آ پڑتا ہے جب وجود کی بحث آ جاتی ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ وجود مطلق کا موجودات (کائنات، فطرت، انسان وغیرہ) سے کیا رشتہ ہے۔

یہاں عرفا خصوصاً وحدت الوجود میں اعتقاد رکھنے والے صوفی کہتے ہیں کہ صحیح معنوں میں (حقیقت میں) وجود ذات باری ہی کا ہے باقی وجود اضافی یا اعتباری ہیں جو وہم و گمان کی پیداوار ہیں۔ بعض موجودات کو اظلال کہتے ہیں بعض عکس، بعض خواب، حکما کے مذاہب مختلف ہیں۔ علامہ اقبال کا مسلک (بطور ایک دین دار فلسفی کے) مذکورہ بالا مسالک سے مختلف ہے۔

پہلے ابن عربی کے مسلک کے شارح محمود شبستری کا استدلال دیکھیے یا سنیے۔

محمود شبستری نے حقیقت یا ذات مطلق یا وجود مطلق کے بارے میں علی الاطلاق کم سے کم لکھا ہے، جو کچھ لکھا عالم کثرت اور جہان اعتباری یا ممکن الوجود کے حوالے سے لکھا۔

یوں کہنے کو تو وہ یہ کہتے ہیں کہ امکان کے حوالے سے واجب کی تشریح یا نشاندہی حکما کا طریقہ ہے جو درست نہیں کیونکہ ذات واجب تک رسائی نور قلب کے ذریعے ہو سکتی ہے مگر خود بھی کیا یہی ہے کہ کثرت کی دلیل سے وحدت یا واجب تعالیٰ کی نشاندہی کی ہے:

ہر آں کس را کہ ایزد راہ ننمود
ز استعمال منطق ہیچ نکشود

ز ہے ناداں کہ او خورشید تاباں
بنور شمع جوید در بیاباں

خرد را نیست تاب دید آں روی
برو از بہر او چشم دگر جوی

یہ 'چشمِ دگر' قلبی آنکھ ہے جس میں نور حق ہے - جب اس آنکھ سے دیکھا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ وہی موجود ہے باقی کچھ بھی نہیں لیکن وہ بے نشاں ہے اس کی نشاندہی نہیں کی جا سکتی اگرچہ ہر جگہ وہی وہ ہے :

از و ہر چہ بگفتند از کم و بیش
نشانے دادہ اند از دیدہ خویش

ع منزّہ ذاتش از چند و چہ و چوں

لیکن چونکہ ہر جگہ وہی وہ ہے اس لیے وہ اتنا ظاہر ہے کہ اس کی نشاندہی محال ہے جیسے آنکھ خود کو نہیں دیکھ سکتی -

بدیدہ دیدہ را دیدہ نہ دیدہ

البتہ نور قلب سے اس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے --- اور اس کثرت میں اس کی وحدت کا سراغ اسی طرح لگایا جا سکتا ہے جیسے اعداد کی کثرت میں واحد کو ہم جاری و ساری دیکھتے ہیں -

تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا اگرچہ کائنات کے ذرے ذرے میں موجود ہے مگر وہ خود چونکہ بے نشان ہے اس لیے یہ کائنات ہی وہ مقام ہے جس میں اس کا اتا پتا ملے گا - اس لحاظ سے ابن عربی

اور شبستری جیسے لوگ (غور سے دیکھا جائے تو) دراصل کائنات ہی کو اصل مانتے ہیں کیونکہ خدا عین کائنات ہے اور کائنات عین خدا ہے --- اس لیے انکار و تامل کے باوجود ان کے ادراکِ حقیقت کا دار و مدار مشاہدہ کائنات پر ہی ہے، یہ اور بات ہے کہ ان کا مشاہدہ و مطالعہ بذریعہ نور قلب ہے---ان معنوں میں یہ خیال درست نہیں کہ عارف لوگ کائنات سے یکسر بے تعلق ہوتے ہیں۔

جب وہ یہ کہتے ہیں کہ لا اِلہ اِلا اللہ کے معنی ہیں لا موجود اِلا اللہ تو وہ ایک دوسرے لحاظ سے کائنات ہی کو وسیع تر حدود تک لے جا کر اسے وجود مطلق کا عین قرار دیتے ہیں۔ یہ تصور عینیہ کہلاتا ہے اور اہل دین اور حضرت مجدد الف ثانی کا مسلک اس کے مقابلے میں ورائیہ ہے۔ یعنی یہ کہ عالم جدا حقیقت ہے اور ذات مطلق ایک الگ حقیقت، اور انسان اور عبد کے مابین تعلق رب اور عبد کا یا خالق و مخلوق کا ہے۔

تو اصل بحث خدا اور کائنات کے باہمی تعلق کی نوعیت کی رہ جاتی ہے جس کے متعلق شبستری نے بڑے عمدہ شاعرانہ تمثیلی پیرائے اختیار کیے ہیں اور وہ علامتیں استعمال کی ہیں جو صوفیوں سے مخصوص ہیں۔ مثلاً خورشید اور ذرہ، بحر اور قطرہ یا موج، اعداد میں عددِ واحد اور کثیر، وغیرہ وغیرہ۔

شبستری کا شاعرانہ انداز بیان بڑا دلچسپ اور مرعوب کن ہے مگر کتاب کو غور سے پڑھنے کے بعد محسوس ہوتا ہے کہ اس میں تضادات بکثرت ہیں۔

کبھی کہتے ہیں موجودات نور مطلق کا عکس ہیں :

عدم آئینہ، عالم عکس و انساں
چو چشم عکس در وے شخص پنہاں

یہ عکسی اور ظلی نظریہ ہے لیکن کبھی کہتے ہیں کہ ہر ذرے کے باطن میں جمال جاں فزاے روے جاناں پنہاں ہے۔

کبھی کہتے ہیں عالم خواب میں خیال کے مانند ہے کبھی کہتے ہیں کہ عالم کتاب حق تعالی ہے۔ کبھی کہتے ہیں ہستی نفس ہستی ہے اور بلندی خود پستی ہے کبھی حق سے ہر شے سے حصہ تسلیم کرتے ہیں کبھی اسم اور مسمی کی اصطلاح میں بات کرتے ہیں اور مسمی کو اسم کا عکس مانتے ہیں۔

غرض حقیقت مطلقہ اور کائنات کے باہمی تعلق کی تعیین قطعاً نہیں کر سکے اور یہ شاید اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے ان مطالب کے لیے شاعری کو ذریعۂ اظہار بنایا ہے جس میں تمثیل کی حکمرانی ہوتی ہے ورنہ ان کے حیقیقی خیالات وہی ہیں جو ابن عربی کے ہیں یا ابراہیم الجیلی کے (الانسان الکامل میں) ہیں۔

اب حقیقت مطلقہ اور کائنات (بشمول انسان) کے باہمی تعلق کے بارے میں علّامہ اقبال کے خیالات سامنے رکھیے جو گلشن راز جدید، جاوید نامہ اور خطبات میں علی الترتیب اور بتدریج واضح سے واضح تر ہوتے جاتے ہیں۔

علامہ اقبال کی مذکورہ (اور غیر مذکورہ) کتابوں میں، حقیقت مُطلقہ کے قائم مقام بہت سے الفاظ آتے ہیں مثلاً حقیقت، قدیم، خودی مطلق، حیات مطلق، وجود مطلق، ذات مطلق، واجب، لامتناہی حقیقت، وغیرہ اور تمثیل میں نور مطلق، بحرِ بے کراں، آفتاب تاباں، بحر نور اور مقام جاں ——!

اقبال نے گلشن راز جدید میں جو تصور دیا ہے وہ یہ ہے کہ وجود مطلق، نور السموات ہے:

مجو مطلق دریں دیر مکافات[1]
کہ مطلق نیست جز نور السموات
(ص ۲۱۵)

حقیقت مطلقہ لازوال و لامکان ہے، وہ وحدت بحت ہے:

یکے را آں چناں صد پارہ دیدیم
عدد بہر شمارش آفریدیم
(ص ۲۱۶)

اقبال کی اصطلاح میں یہ خودی مطلق ہے اور حیات اس کی ایک صفت ہے:

خودی تعویذ حفظ کائنات است
نخستیں پر توِ ذاتش حیات است
(ص ۲۱۷)

خودی زا ندازہ ہائے ما فزون است
خودی زاں کُل کہ می بینی فزون است
(ص ۲۲۷)

زمان کے نقطہ نظر سے حقیقت مطلقہ ابدی اور لازمان ہے:

ضمیر زندگی جاودانی است
بچشم ظاہرش بینی زمانی است
(ص ۲۲۸)

شب و روزے کہ داری برابَدْ زن
فغانِ صبحگاہے بر خرد زن
(ص ۲۲۹)

---

(۱) یہ خیال آئن شٹائن کے نظریہ اضافیت سے مماثلث رکھتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ حکیم مذکور کسی شے کو مطلق تسلیم نہیں کرتا مگر اقبال وجود مطلق (حقیقت مطلقہ) کو مانتے ہیں البتہ اس مادی دنیا میں اضافیت کا اصول تسلیم کرتے ہیں۔

حیاتِ پُر نفس بحرِ روانے
شعورِ آگہی او را کرانے
حیات آتش، خودی ہا چو شرر ہا
چو انجم ثابت و اندر سفر ہا
(ص ۲۲۴)

جدا از غیر و ہم وابستۂ غیر
گم اندر خویش و ہم پیوستہ غیر
فلک را لرزہ برتن از فرِ او
زمان و ہم مکان اندر برِ او
نشیمن را دل آدم نہاد است
نصیبِ مشت خاکے اوفتاد است
(ص ۲۲۵)

چراغے درمیان سینۂ تست
چہ نور است ایں کہ در آئینۂ تست
خودی از کائنات رنگ و بو نیست
حواسِ ما میانِ ما و او نیست
(ص ۲۳۵)

ان اشعار میں نور، بحرِ بے کراں، حیات پُر نفس، اَبد اور خودی کے الفاظ کو ذہن میں رکھیے تا کہ ہم جب جاوید نامہ سے گزر کر خطبات کی قطعی پیرایہ ہائے بیان تک پہنچیں تو یہ تمثیلات ہماری سمجھ میں آ سکیں۔

جاوید نامہ میں علامہ اقبال کے بیان میں استدلال اور تشریح کا رنگ بدلتا نظر آتا ہے۔ مثنوی گلشن راز جدید میں محمود شبستری کی کتاب کا جواب ہونے کی وجہ سے صوفیانہ تمثیلات و استعارات کا

استعمال قدرے ناگزیر تھا، مگر جاوید نامہ میں شعری اسالیب سے زیادہ حقائق کی زبان شروع ہو جاتی ہے جو کہیں تو حکیمانہ ہے اور کہیں سائنسی مطالب واضح طور سے در آئے ہیں جن پر گلشن راز میں رمزی بیان کا غلاف چڑھا ہوا تھا مگر جاوید نامہ بھی اس طرز بیان سے بے نیاز نہیں ہو سکا۔ گلشن راز جدید میں جو سوال ہیں وہ شبستری کے ہیں اس لیے اقبال کو ان کے دائرے میں مقید ہو کر، اپنا جواب، بڑی حد تک تردیدی اظہار کی صورت میں دینا پڑا تاکہ شبستری کی ہر قابل تردید بات کا جواب آ جائے لیکن جاوید نامہ کے مکالمات و مخاطبات (یعنی سوال و جواب) آزاد ہیں اگوچہ جوابات جس جس شخصیت سے وابستہ کیے ہیں یہ امر مد نظر رکھا گیا ہے کہ متعلقہ شخصیت کے افکار و تصورات کا عکس جوابات میں اچھی طرح آ جائے۔ غرض جاوید نامہ سے ہر مسئلے کے قطعی جواب کا آغاز ہو جاتا ہے۔

اس سے قبل ہم حقیقت مطلقہ کی بحث کر رہے تھے۔ جاوید نامہ میں اس موضوع پر بہت کچھ ہے لیکن تقریباً ہر جگہ استدلال یا شہادت کا آغاز صوفیانہ طریق بحث کے برعکس موجودات خصوصاً انسان سے شروع ہو کر ذات حق یا حقیقت مظلتہ کی طرف بڑھتا ہے۔ جہاں عارف لوگ، وجود مطلق کو قیاس و وہم و نطق و خرد میں نہ آ سکنے والی ہستی کہتے ہیں اور یہ تأثر دیتے ہیں کہ ذات مطلق یا وجود مطلق کو برہانی زبان میں نشان زد نہیں کیا جا سکتا وہاں وہ عجیب عجیب پیرایوں میں اس کی نشاندہی بھی کرتے ہیں اگرچہ زبان تمثیلی ہوتی ہے مگر استعمال، منطق (قیاس و تمثیل) ہی کا کرتے ہیں۔ پھر جب کائنات سے اس کا تعلق جوڑتے ہیں تو بات اور بھی عجیب ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے وہ ایک نظریۂ تخلیق (اور تصور

مراتبِ وجود) پیدا کرکے، ہر شے میں اس کا جلوہ ثابت کرتے ہیں مگر کہتے یہی ہیں کہ سب عالم محسوس یا عالم کثرت یا مخلوقات وہم اور خواب و خیال یا ظلّ اور عکس کی حیثیت رکھتی ہے ---، اس طریق کار سے بہت سے تضادات ابھر آتے ہیں جن پر گفتگو کی یہاں گنجائش نہیں۔

اقبال کا طریق بحث ان کاملین کے طریقے سے یوں مختلف ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ پر گفتگو کا آغاز عالم محسوس، کائنات، عالم خارجی اور انسان سے وابستہ کرکے آگے بڑھتے ہیں۔ چنانچہ اس طریق کار کی تشریح جاوید نامہ کے آغاز ہی میں کر دیتے ہیں۔ انھوں نے سب سے پہلے رومی کے سامنے اپنا سوال درج ذیل الفاظ میں پیش کیا ہے:

گفتمش موجود و نا موجود چیست
معنی محمود و نا محمود چیست

رومی جواب دیتے ہیں:

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود
آشکارائی تقاضائے وجود

[موجود وہ چیز ہے جو نمود (اظہار و ظہور) کی آرزو یا تڑپ رکھتی ہے --- کیونکہ جہاں وجود ہوگا وہاں نمود (یا آشکارا ہونے) کے لیے حرکت اور تڑپ بھی موجود ہوگی۔] گویا وجود زندگی کا ثبوت (شہادت) پیش کرنے پر مجبور ہے (یہ اس کے اندر ایک پُراسرار قسم کے شعور کی وجہ سے ہے جسے اقبال کبھی حیات اور کبھی نور کہتے ہیں۔ نور داخلی حقیقت ہے اور حیات اسی کی خارجی حقیقت۔

زندگی خود را بخویش آراستن
بر وجو خود شہادت خواستن

[یہاں آراستن اندرونی ذوق نمود کی وجہ سے ہے] بہرحال اپنے وجود کا اعلان و اثبات، حقیقت کی شرط اول ہے اور سچ یہ ہے کہ روز الست، ذات حق نے خود بھی اپنے ہستی پر شہادت دی تھی اور اپنی ہستی کی تصدیق کرائی تھی -

یہ تو تھی خدا کی بات مگر انسان، اپنے وجود کا ثبوت (شہادت) ایک ارتقائی صورت میں پیش کرنے کا اہل بنایا گیا ہے - یہ شعور تین منزلوں سے گزر کر حقیقت مطلقہ کے قریب پہنچ سکتا ہے ---:

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن

شاہدِ ثانی شعور دیگرے
خویش را دیدن بنور دیگرے

شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق

پیش این نور ار بمانی استوار
حیّ و قائم چون خدا خود را شمار

(ص ۱۴)

ان اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کا استدلال محسوس سے مجرد کی طرف اور متناہی سے لا متناہی کی طرف بڑھتا ہے--- وہ معلوم سے نا معلوم کو دریافت کرتے ہیں اور یہ دراصل ان کے فلسفیانہ اور سائنسی نقطہ نظر کی دلیل ہے -

اقبال کے اس موقف سے بہت سے نکتے نکلتے ہیں مگر یہ قطعی ہے کہ اقبال کی نظر میں کائنات (اور انسان) برحق اور مستقل

حیثیت رکھتے ہیں یعنی کائنات کو خواب یا وہم یا ظلل نہیں کہا جا سکتا۔

کل تک مادی موجودات کو مادۂ جامد کی کار فرمائی سمجھا جاتا تھا (اور صوفی مادی وجود سے پیچھا چھڑانے کی کوشش کرتے تھے) مگر اس سائنسی دور میں یہ خیال کہ مادہ جامد ہے اور حیات سے عاری ہے باطل ہو گیا ہے۔ اب مادّے کے تصور میں بھی روحانی عنصر شامل ہو گیا ہے۔

حقیقت مطلقہ کی بحث، خطبات میں متعدد مقامات پر آئی ہے۔ اس موضوع پر سب سے واضح اور قطعی طور پر خطبہ اول میں لکھا گیا ہے۔ جس کا عنوان مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار ہے میں یہاں ایک نمائندہ اقتباس پیش کرتا ہوں:

"حقیقت مطلقہ کی تعبیر جس میں فکر، حیات، اور غایت باہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں استدام محض ہی کے طور پر ممکن ہے۔ ہم اس کا قیاس بھی ایک خودی —— محیط برکل خودی —— کی وحدت پر کریں گے جو ہر فرد کی زندگی (مشیت) اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔"

"ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے یہ خیال کیا کہ زمانِ خالص کا استشہاد خودی یا نفس سے ہی ہو سکتا ہے، اس لیے کہ مکان محض ہو یا زمان محض، ان میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اشیا یاحوادث کی کثرت کو سہارا دے سکیں۔ یہ صرف ایک قائم و دائم انا کا خود اپنی ذات میں بصیرت کا عمل ہے جو امتداد کی کثرت یعنی آنات لا متناہیہ کے اس سلسلے کو جس میں ہم اس کو منقسم پاتے ہیں ایک ترکیب لاسی میں جوڑتے ہوئے پھر ایک "کل" میں بدل دیتا ہے۔"

"استدام محض کی زندگی خودی کی زندگی ہے ـــ اور خودی عبارت ہے 'میں ہوں' سے، لہٰذا زندہ وہی ہے جو میں ہوں یا انا الموجود کہہ سکے۔ ۔ ۔ ۔"

"یوں کہنے کو انسان بھی کہتا ہے۔ 'میں ہوں' ـــ لیکن اس کا میں ہوں اپنے اختیار میں نہیں، بلکہ ذات اور غیر ذات میں امتیاز کا حصہ ہے۔ ذات بحت جیسا کہ قرآن پاک کا ارشاد ہے غنی عن العالمین ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اس کا ہونا مستقل بالذّات ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وہ سرا سر مطلق ہے اور اس لیے ناممکن ہے کہ ہم اس کا کوئی کامل و مکمل تصور قائم کر سکیں۔"

(ص ۸٦، اردو ترجمہ سید نذیر نیازی، طبع بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء)

میرے خیال میں، یہ نمائندہ اقتباس ہے ان معنوں میں کہ اس میں حقیقت مطلقہ کے رہنما نشانات کو واضح کرنے کی نتیجہ خیز کوشش کی گئی ہے، اس کی وحدت، اس کی حیات (وجود)، اس کا زمان و مکان سے تعلق (یا بے تعلقی و ماورائی)، اس کا عالم کثرت سے تعلق، اس کا استدام (یا دوام) اور اس کا حیّ و قیّوم ہونا ـــ اور موجودات کی تخلیق مسلسل ـــ اس اقتباس سے ان سب آمور پر روشنی پڑتی ہے۔

مزید اقتباس بھی دیے جا سکتے ہیں لیکن طوالت سے بچنے کے لیے ان کو نظر انداز کر دینا بہتر ہے البتہ اس نکتے پر بحث لازم ہے کہ شبستری کی طرح اقبال نے بھی حقیقت مطلقہ (ذات باری) کو جابجا نور مطلق کہا ہے ـــ۔

نُور مطلق :

لیکن یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ شبستری اور اقبال کی تعبیرِ نورِ مطلق مختلف ہے جیسا کہ آگے بیان ہو رہا ہے۔

اس بارے میں پہلے شبستری کے خیالات ملاحظہ ہوں، شبستری کی گلشن راز (قدیم) میں خدا کے لیے نور کا استعارہ ایک سے زیادہ سوالات کے ضمن میں آیا ہے - پہلے سوال کے ضمن میں لکھتے ہیں :

جہاں جملہ فروغ نور حق داں

حق اندر وے ز پیدائی است پنہاں

تمام عالم اس کے نور سے پیدا ہوا ہے، لیکن نور مطلق کاملاً مظاہر میں نہیں سما سکتا -

سوال نمبر ۹ کے جواب میں فرماتے ہیں :

قریب وہ ہے جو نور کے زیادہ قریب ہے اور بعید وہ جو وجود واجب (یعنی اس نور مطلق) سے دور ہے - اگر تمہیں یہ نور مطلق اپنی مہربانی سے نور بخش دے تو تم اپنی "ہستی" سے (جو دراصل نیستی ہے) نجات پا کر اصل زندگی پا سکتے ہو -

اس اعتبار سے، نور مطلق کی تجلیات کے حوالے سے قلب انسانی اور نفس ناطقہ انسانی میں بھی نور حق کی چمک کا ذکر موجود ہے :

کہا جاتا ہے کہ یہ اشراقیت کے زیر اثر ہے لیکن قصہ یہ ہے کہ خود قرآن مجید میں خدا کو نور کہا گیا ہے چنانچہ اقبال اور شبستری دونوں نے اس استعارے سے فائدہ اٹھایا ہے، آیت یہ ہے :

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ط مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ط اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ ط اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّ لَا غَرْبِيَّةٍ لا يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ط نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ ط يَهْدِى اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ ط وَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ ط وَ اللّٰهُ

بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۝ (۲۴[النور] : ۳۵)، یعنی خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے اس کے نور کی مثال ایسی ہے۔ کہ گویا ایک طاق ہے جس میں چراغ ہے۔ اور چراغ ایک قندیل میں ہے اور قندیل (ایسی صاف شفّاف ہے کہ) گویا موتی کا سا چمکتا ہوا تارا ہے، اس میں ایک مبارک درخت کا تیل جلایا جاتا ہے (یعنی) زیتون کہ نہ مشرق کی طرف ہے نہ مغرب کی طرف (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ) اس کا تیل خواہ آگ اسے نہ بھی چھوئے جلنے کو تیار ہے۔ (بڑی) روشنی پر روشنی (ہو رہی ہے) خدا اپنے نور سے جس کو چاہتا ہے سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور خدا (جو) مثالیں بیان فرماتا ہے۔ تو لوگوں کے سمجھانے کے لیے۔ اور خدا ہر چیز سے واقف ہے۔

اب جہاں شبستری اور دوسرے وجودی صوفیوں نے اس سے وحدت الوجود کی سند حاصل کی ہے یعنی اس بات کی کہ خدا ہر چیز میں ساری و جاری ہے اور ہر جگہ موجود ہے وہاں اقبال کی رائے یہ ہے کہ اس آیت سے خدا کی ہر جگہ موجودگی ثابت نہیں ہوتی۔ یہ اشارہ ذات الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے نہ کہ وحدتِ وجود کی طرف۔ اقبال کے اصل الفاظ کا ترجمہ یہ ہے:

"اس آیت کے ابتدائی حصے سے تو بے شک یہی مترشح ہوتا ہے کہ یہاں بھی ذات الٰہیہ کو انفرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن جب ہم اس استعارے کا تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے، اس لیے کہ جوں جوں یہ استعارہ آگے بڑھتا ہے اس خیال کی نفی ہوتی جاتی ہے کہ ذات الٰہیہ کا قیاس کسی لاصورت عنصر پر کیا جائے کیونکہ اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے پر مرتکز کر دیا

اور پھر اس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے میں ہے اور شیشہ ستارے کے مانند جس کا ظاہر ہے ایک مخصوص اور متعین وجود ہے۔ اور جس کے پیش نظر میری رائے یہ ہے کہ اسلامی، مسیحی اور یہودی صحف میں اگر اللہ کے لیے اللہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے تو ہمیں اس کی تعبیر دوسرے رنگ میں کرنی چاہیے (یعنی وحدۃ الوجودی تعبیر نہیں ہونی چاہیے)۔۔۔۔ اگر نور کا اطلاق ذات الٰہیہ پر کیا جائے تو (ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت کی وجہ سے) ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں، یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذات الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے، ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں ہے جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدت الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے" (اردو ترجمہ خطبات سید نذیر نیازی، ص ۹۷-۹۸)۔

بایں ہمہ شبستری اور اقبال دونوں حقیقتِ مطلقہ کو اپنے اپنے انداز میں (بعض اختلافات کے باوجود نُور) سے مماثل قرار دیتے ہیں۔

کائنات سے حقیقت مطلقہ کا تعلق:

شبستری اور اقبال کے تصور حقیقت مطلقہ کے تفصیلی دلائل کو یہاں دہرانا ممکن نہیں—قارئین از خود مطالعہ کر لیں۔ ہمارے لیے اب لازمی ہو گیا ہے کہ ہم کائنات سے ذات الٰہیہ کے تعلق کی بحث کو آگے بڑھائیں کیونکہ بالآخر یہی وہ موضوع ہے جس سے ایک طرف اس عالم کی حقیقت کا اور دوسری طرف اس کے وجود میں آنے کے طریق یا نوعیت کا پتہ چل سکتا ہے اور اسی سے پتہ

چلے گا کہ خدا کا تصور ہم کیا کریں؟ کیا یہ کہ اس کے سوا کوئی شے موجود نہیں یا یہ کہ عالم کا وجود عینِ وجودِ الٰہیہ ہے یا یہ کہ ذات الٰہیہ الگ آزاد وجود ہے اور عالم الگ آزاد وجود؟ ـــ، یہ مسائل دراصل مسئلہ وحدت الوجود سے متعلق ہیں۔

وحدت الوجود:

مسئلہ وحدت الوجود پر مجھے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ شبستری (بہ تتبع ابن عربی) وحدۃ الوجود کے پُرجوش مبلغ ہیں، ان کے نزدیک ذاتِ الٰہیہ عین عالم ہے اور عالم عینِ ذاتِ الٰہیہ (یعنی عینِ لاغیر) ہے۔ حضرت مجددؒ کے نزدیک ذاتِ الٰہیہ عالم کی عین نہیں اس کی غیر ہے، البتہ ان کے مابین ایک رشتہ ہے اور وہ رب اور عبد کا رشتہ ھے۔ عبد دیدار ذات تو کر سکتا ھے رب نہیں بن سکتا۔ مجدد کے مقابلے میں اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ھے کہ عالم ذاتِ الٰہیہ کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں۔

غور کیا جائے تو اقبال کا موقف ابن عربی اور حضرت مجدد کے نقطۂ نظر کے بین بین ھے اگرچہ کئی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ھے کہ اقبال کا تصور بھی وحدت الوجود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ھے، لیکن بعینہٖ وحدت الوجود نہیں۔

اقبال نے اپنے موقف کی اساس جن اصولوں پر رکھی ھے وہ یہ ہیں (۱) انیت کاملہ اور انفرادیت مطلقہ (۲) ذات حق کی لامتناہیت (۳) دوامیت یا استدام (۴) مسلسل خالقیت، (۵) ذات باری کا علم (۶) اس کی قدرت کاملہ۔

ہمارے پیش نظر موضوع کے نقطۂ نظر سے، (جو خدا سے کائنات کے تعلق کی نمایاں توضیح کا طلبگار ھے) خدا کی خالقیت اور

کائنات کی مخلوقیت کا مسئلہ ہی سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ پہلے کہا جا چکا ہے کہ ابن عربی اور شبستری و الجیلی کے وحدۃ الوجودی فلسفے کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو لاموجود الا اللہ پر اتنا زور دیتے ہیں کہ ظاہری موجودات کے حقیقت ہونے کا بالکل انکار کر دیتے ہیں اور انھیں عکس کہتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی تنزلات ستّہ (مراتب شش گانۂ خَلْقِ عالَم) پر بھی پورا زور صرف کرتے ہیں ـــــ اور عالم طبیعیات کی ہر شے کو زیر بحث لاتے ہیں۔ ایک طرف انکار دوسری طرف اقرار۔ دراصل ان کی مشکل یہ ہے کہ لاموجود الا اللہ کہنے کے بعد، وہ اس وسیع کائنات کی پھیلی ہوئی ٹھوس حقیقتوں کو عینِ خدا ثابت کر نہیں سکتے نہ کسی کو قائل کر سکتے ہیں۔ اس لیے وہ کبھی رمزی زبان استعمال کرتے ہیں کبھی طبیعیات کے طریقوں کو اپنا کر تخلیقِ عالم کا ایک ارتقائی سلسلہ قائم کرکے، اپنی دلیلوں کے خلا کو پُر کرتے ہیں۔

بہر حال وحدت الوجودیوں کا تخلیق عالم کے بارے میں جو نظریہ ہے اس سے اگر کائنات کا اثبات نہیں ہوتا تو نفی بھی نہیں ہوتی۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے تو پھر یہ نفیٔ کائنات کا چرچا کیا ہے؟ اب ذرا شبستری کے تصور تخلیق کائنات کا خلاصہ پڑھیے۔

شبستری کہتے ہیں:

همہ عالم کتاب حق تعالیٰ است
بنزد آنکہ جانش در تجلّی است

اس عالَم میں عَرض کی مثال اعراب کی ہے اور جوہر کی مثال حروف کی اور اس کے مابینی مراتب آیات و اوقاف کے مانند ہیں۔

یہ عالم کتاب حق تعالیٰ کی ایک سورۃ خاص ہے، کوئی سورۂ فاتحہ

اور کوئی سورۃ اخلاص،

اس کتاب کی پہلی آیت عقل کُل ہے جس طرح سورۂ فاتحہ میں بائے بسم اللہ ہوتی ہے۔ دوسری آیت نور نفس کل ہے جو مصباح کا درجہ رکھتی ہے۔ تیسری آیت عرش رحمٰن اور چوتھی آیت کرسی ہے۔ اس کے بعد جِرم آسمان جو سبع المثانی کی طرح سات ہیں، اس کے بعد جِرْم عناصر۔ ان میں سے ہر ایک آیت ہے۔ اس کے بعد موالید ثلاثہ ہیں جو لا تعداد ہیں۔ آخر میں نفس انسان پیدا ہوا کیونکہ قرآن لفظ ناس پر ختم ہوتا ہے۔ انسان کا دل عرش بسیط کا مرکز ہے۔ دل کی مثال نقطے کی ہے اور عرش کی مثال دائرے کی۔ عرش اور اجرام فلکی سب گردش میں ہیں اور دائرہ بناتے رہتے ہیں مگر مرکز قلب انسانی ہے۔ انسانوں میں مرد تمام (الانسان الکامل) پیدا ہوتے ہیں اور کاملوں (ولیوں اور نبیوں) کے کامل رحمۃٌ للعالمین ہیں جن کا خَلْق سب سے پہلے نور محمّدیہ کی صورت میں ہوا۔ اگرچہ ان کا ظہور آخر میں ہوا مگر ان کا نور سب سے پہلے خلق ہوا۔

یہ ابن عربی (اور دیگر صوفیوں) کا عالَم کثرت ہے جو اگرچہ اعتباری اور تغیر پذیر ہے مگر اس کو فیض ظہور و نمود، نور تجلی سے ملتا ہے۔ اس استدلال کے ذریعے شبستری ممکن الوجود کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔ مگر غور کیجیے تو نفی کے باوجود اثبات ہو رہا ہے۔

شبستری نے عالمِ کثرت کے طور ہائے وحود، اور اس کے قوانین و آئین کی تشریح بہت عمدہ تمثیلی شاعری میں کی ہے۔ اس سے بھی عالم کثرت برحق ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً پہلی بات انھوں نے یہ کہی کہ کائنات بے مقصد تخلیق

نہیں ہوئی -

دوسری بات یہ کہ یہ کائنات (عالم کثرت) زمان و مکان —— اور ابعاد ثلثہ (طول، عرض عمق) کی دنیا ہے اور اس رنگ میں اس کی نمود محض چشم عقل کے طریق دید کا نتیجہ ہے جو اضافتوں، نسبتوں اور اعداد کے رنگ میں اشیا کو دیکھنے کی عادی ہے ورنہ وحدت حقیقی (ذات باری) لا زمان، لا مکان ہے، اس کا اگر کوئی مکان ہے تو وہ زمان ہی کی شکل ہے مگر یہ زمان بھی عام زمان نہیں زمان ایزدی ہے -

عدم ہستیٔ مطلق کا آئینہ ہے جس میں عکسِ نورِ حق منعکس ہو کر عالم کو وجود میں لاتا ہے -

اس عالم کا قانون وحدت سے کثرت کو پیدا کرنا ہے جس طرح ایک سے سارے اعداد نکلتے ہیں - اسی طرح واحد سے کثیر پیدا ہوتا ہے - اس کی مثالیں شبستری نے بہت سی دی ہیں مگر یہاں ایک ہی تمثیل کافی ہوگی "اگر ایک قطرے کا دل چیرو گے تو اس ایک قطرے میں صد بحر صافی پاؤ گے -

غور کیجیے تو یہ تمثیل خود ممکن الوجود کا اثبات کرتی ہے -

پھر وہ کہتے ہیں کہ عالم کی ترکیب کچھ ایسی ہے کہ اس میں ہر شے ایک دوسرے سے پیوستہ اور ایک دوسرے کے اندر موجود ہے، یہاں تک کہ فرشتہ شیطان کے اندر اور شیطان فرشتے کے اندر، جس طرح بیج میں پھل اور پھل میں بیج ہر نقطے میں ایک دور اور ہر دور میں وہی ایک نقطہ جو بار بار آتا ہے —— غرض شبستری کے نزدیک، یہ دنیا بڑی (ریاضیاتی) کاریگری سے منظم کی گئی ہے - یہ دراصل فیثا غورثی انداز نظر ہے - اس استدلال کے بعد، کیا یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ شبستری کی محض عکس والا تصوّر کام یاب نہیں رہا -

شبستری آگے چل کر کہتے ہیں کہ ایک نقطۂ حال میں روز و ماہ و سال غرض سارا دور زمان جمع ہے ——— اور ہر نقطے سے ہزاروں شکلیں متشکل ہوتی ہیں، مگر اس طرح کہ:

اگر یک ذرہ را بر گیری از جا

خلل یابد ہمہ عالم سراپا

تعیّن نے ہر شے کو محبوس کیا ہوا ہے۔ یہاں کی ہر شے حرکت میں بھی ہے اور بند بھی۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے نظام کو اتنی آسانی کے ساتھ باطل نہیں کہا جا سکتا جتنی آسانی سے شبستری اسے بے بنیاد کہہ رہے ہیں۔

حرکت حیات کا عمل:

اس عالم میں حرکت حیات کا عمل خلْع ولبْس کی مسلسل صورت میں جاری ہے ——— یعنی کپڑے اتارنے اور پھر پہن لینے کی طرح کہ آدمی ہر روز کپڑے پہنتا ہے، پھر اُتارتا ہے پھر پہنتا ہے پھر اُتارتا ہے اس عالم کی ہر شے چل بھی رہی ہے اور ساکن بھی ہے، نہ چلنے کے آغاز کا پتہ چلتا ہے نہ ٹھہرنے کے انجام کا۔

لیکن ہر شے کو اپنی ذات کا شعور ضرور ہے اسی شعور کی وجہ سے وہ ذات مطلق کی طرف رہنمائی حاصل کرتی ہے۔ اور حق یہ ہے کہ اسی شعور ذات کے اندر شعور ذات حق پوشیدہ ہے۔

یہ عالَم کسی صانع کی کاریگری نہیں کیونکہ صنعت صانع کی ذات سے باہر ہوتی ہے یہ عالم تو صفاتِ ذات حق کے اندر ہے[1]۔

بقول شبستری حکما کہتے ہیں عالَم اضداد مادہ کے ٹکراؤ سے

---

(۱) اس معاملے میں شبستری اقبال کے قریب ہیں۔ وہ بھی کائنات کو صانع کی صنعت نہیں کہتے بلکہ خدا کی صفتِ خالقیت کا ظہور سمجھتے ہیں۔

وجود میں آتا ہے لیکن یہ تو خدا کے قانونِ تالیف اضداد کی پیداوار ہے جس کے لیے ایک قانون قطعی کار فرما ہے - ہر چیز خدا کے اسما و صفات میں سے کسی ایک کے بل کھڑی ہے - مثلاً موالید ثلثہ میں سے قہر کے قانون سے جمادات جمے ہوئے ہیں - مہر کے قانون سے نباتات لہلہاتے ہیں - صدق اخلاص (قانون جذب و عشق) سے حیوانات کا وجود قائم ہے -

ان سب موالید کے اندر جذبہ شوق کام کر رہا ہے -

سب موالید جس صورت میں ہیں زمانۂ حال میں مقید نہیں بلکہ زمانہ ماضی کے موالید کی جان بھی ان میں جاری و ساری ہے -

بہرحال یہ طبیعیات کی دنیا ہے جو خاصیتوں اور قوتوں کے زور سے چل رہی ہے - اس طبعی دنیا کا خلاصہ انسان اور قلب انسان میں موجود ہے جو سب سے پہلے پیدا کیا گیا مگر ظہور اس آخر کا میں ہوا :

زہے اول کہ عین آخر آمد

زہے باطن کہ عین ظاہر آمد

شبستری کے نزدیک انسان کے باطنی ارتقا کی کہانی بھی اسی طرح ہے - جب وہ موجود ہوا تو اس میں انسان کامل بننے کی صلاحیت رکھ دی گئی - پیدا وہ جمادات کے اطوار میں ہوا مگر اسے روح اضافی دی گئی جس سے اس نے ہدایت کا نور پایا - پھر قدرت کے حکم سے اس میں جنبش پیدا ہوئی پھر صاحب ارادہ ہوا، عالم طفلی میں مادی عالم کا شعور ہوا جس کی ابتدائی شکل و سواس تھی - اس کے بعد جب جزئیات سے با خبر ہوا تو مرکبات و کلیات کی طرف بڑھا —— ، یہاں پہنچ کر اس نے خود صاحب تجربہ ہونے کی ٹھانی —— بطرف تنزل اس میں صفات حیوانی قائم رہیں مگر بطرف صعود، اس کا کمال حقیقت محمدیہ

کا قرب ٹھہرا۔

یہ مقام عالم کثرت کی دو انتہاؤں کو جمع کرتا ہے۔ مقام اسفل اور مقام اعلیٰ، دونوں انسان میں جمع ہیں۔ صفات حیوانی اور مقام اصطفا۔ انسان کی خارجی ہدایت کا راستہ شریعت اور باطنی ہدایت کا راستہ طریقت ہے۔

لفی خَلْقٍ جَدِیْد کے معنی اور قانونِ تغیّر:

شبستری کے نزدیک کثرت موجود کا نام ہے جسے وجود حق سے فیض ہستی ملتا ہے ــــ، عالم میں ہر لحظہ خلقِ جدید کا عمل جاری وساری ہے:

ہمیشہ خلق در خلق جدید است
اگرچہ مدت عمرش مدید است

ہر موجود شے پر فنا ہے اور اس فنا سے پھر بقا پیدا ہوتی ہے (عالم ہر لحظہ جوان بھی ہے اور پیر بھی) اس کے اندر ہر لحظہ حشر و نشر برپا ہے۔ **یہ کائنات قانون تغیر کے تابع ہے۔ اس میں ہر لحظہ ایک شے مرتی ہے اور اس سے ایک دوسری شے پیدا ہو جاتی ہے۔** لیکن یہ مرنا وہ موت نہیں جو قیامت کے بعد کی دنیا سے متعلق ہے یہ دنیا یوم العمل اور وہ دنیا یوم الدین ہے۔ موجودہ مرنا جینا زمان کی حرکت متسلسل کا نام ہے۔ غرض یہ جہان ہر لحظہ تبدیل ہوتا رہتا ہے اور آخر میں پہنچ کر انجام آغاز کے مانند اور انتہا ابتدا کے مانند ہو جاتی ہے اسی لیے کہا گیا النہایۃُ رجوعٌ اُلی البدایہ۔

حق تعالیٰ کا فیضِ فضل (خالقیت) ہر لحظہ اپنی شان کے ذریعے معرض تجلی میں ہے۔ اس طرف سے (حق تعالیٰ کی طرف سے) ہر لحظہ ایجاد و تکمیل کا سلسلہ جاری ہے اور اس طرف سے ہر لحظہ تغیر کا۔

شبستری بقائے کُل (Immortality) کے قائل ہیں لیکن روحانی اور ذوقی طور سے ۔ یعنی دار عقبیٰ میں پہنچ کر بقا ہی بقا ہے ۔

دنیا اور عقبیٰ :

دارعقبیٰ اعمال و افعال کے امتحان کا دن ہے ۔ اُس عالم خاص کے طریقے کے مطابق اجسام و اشخاص پھر پیدا ہوں گے (یعنی کئی قیامتیں ہوں گی اور کئی پیدائشیں)، مگر یہ بطور تناسخ نہ ہوگا بلکہ بطور فضل جاری ۔ وہ عالم بے جہت، اور بے زمان و مکان ہوگا اس میں موجودہ زمانی شعور اور مکانی جہت پسندی بالکل ختم ہو جائے گی —— ، یہ مقام نور حق ہوگا —— دنیا جہاں سے چلی تھی وہیں پہنچ جائے گی ۔ کیونکہ ہر شے کا مبدء و مرکز وہی ہے ۔

یہاں پہنچ کر یہ معذرت مجھ پر لازم ہے کہ میں نے خیالات شبستری کو اتنا طول دے دیا ہے میرے خیال میں، موضوع کے لحاظ سے یہ طول بے جا نہیں کیونکہ اس تشریح و تفصیل سے صاف صاف پتہ چل جاتا ہے کہ علامہ اقبال اس فکر کے کئی مرتبہ قریب پہنچ کر (اپنے جدید اکتسابی پس منظر کی وجہ سے) خود کو اس طرز فکر سے الگ کر لیتے ہیں اور معاملہ بقول کچھ یوں دکھائی دیتا ہے کہ غالب :

با من آویزش او الفت موج است و کنار
دمبدم با من و ہر لحظہ گریزاں از من

اقبال کا موقف :

گلشن راز جدید، جاوید نامہ اور خطبات میں مذکورہ بالا موضوعات متعدد مرتبہ زیر بحث آئے ہیں ۔ اہم سوال یہ ہیں کہ عالم (کائنات) کیا ہے ؟ اس کا ذات باری سے کیا تعلق ہے ؟ اس کی تخلیق

کا سلسلۂ عمل کیا ہے؟ انسان کے لیے استدام کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں؟ وغیرہ وغیرہ۔

علامہ اقبال نے اکثر خودی کی ہمہ گیر اصطلاح کی مدد سے (اور کبھی کبھی حقیقت مطلقہ اور حقیقت لا متناہی یا وجود لا متناہی کے سے الفاظ کے ذریعے) ان پیچیدہ سوالوں کے جواب دیے ہیں۔

علامہ اقبال کا تصور کائنات

یہاں مجھے اپنے اس خیال کا اعادہ کرنا پڑتا ہے کہ علامہ اقبال وحدت الوجود کے کھلے مخالفوں میں ہیں لیکن ان کے اشعار و افکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان گزرتا ہے اور بسا اوقات وہ اس تصور کے بالکل قریب نظر آتے ہیں —— لیکن جو شخص اس نتیجے پر پہنچے وہ اس حقیقت کو بھی مد نظر رکھے کہ علامہ اقبال کے یہاں اگر تصور وحدت الوجود کی کوئی جھلک ہے تو وہ (جیسا کہ پہلے بیان ہوا) لا عین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے لہٰذا اس تصور کو ابن عربی اور شبستری کے خیالات سے مختلف ہی سمجھنا چاہیے۔

گلشن راز جدید میں علامہ نے شبستری کی تردید میں جو تصورات پیش کیے ہیں ان کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے جس سے میری مذکورہ بالا رائے کی تائید ہوتی ہے۔ گلشن راز جدید میں متعلقہ افکار کا لب لباب یہ ہے۔

اقبال کا فکری موقف:

علامہ کے نزدیک "داخلی حقیقت لا مکان ہے اور اس کا خارجی رخ وسعت پذیر" ——:

حقیقت مطلقہ کی حد اندر تو ہے باہر نہیں ——:

عالم کثرت عقل کا پیدا کردہ ہے

"قلب کی گہرائیوں میں بجز لامکان و لا زمان کے اور کچھ نہیں" ۔

حقیقت مطلقہ تخلیق پسند ہے اور انکشاف پسند بھی ۔

حقیقت مطلقہ ایک وحدت ہے لہٰذا تن و جاں کی جدائی یا من و تو کی تفریق درست نہیں ۔

کائنات کی حقیقت فراق اندر وصال ہے ۔

خودی کی زندگی ایجاد غیر سے ہے ۔ یہ عالم بھی غیر ہے مگر اس میں خیر ہے ۔

من و اُو کا تعلق انسان کے دوام کا ثبوت ہے خودی اپنے اندر سے گرہیں کھولتی جاتی ہے یعنی تخلیق مسلسل میں مصروف ہے ۔

من (خودی) کا شعور جو کائنات کی ہر شے میں ہے، وہم و گمان نہیں ۔ بر حق ہے

انسان کا دوام پختہ تر ہے ۔ کیونکہ یزدانی دوام طلب کا نتیجہ نہیں جب کہ انسانی دوام طلب اور عشق و مستی کا نتیجہ ہے ۔

خرد نے وحدت کو کثرت عدد میں بدل دیا ۔ حیات مطلقہ کا شعور نور و حضور کا دوسرا نام ہے ۔ —— اس شعور سے کائنات پیدا ہوئی ع

بخلوت ہم بجلوت نور ذات است

(جلوت سے مراد عالم)

یہ کائنات باہر نہیں خودی کے اندر ہے جس کا رابطہ ہمارے قلب سے ہے جو مرکز خودی ہے ۔

حقیقت مطلقہ خلوت پسند بھی ہے اور جلوت پسند بھی

حقیقت مطلقہ "ز خود نا رفتہ غیربین" ہے

انسان اور حقیقت مطلقہ لازم و ملزوم ہیں :

ع جدا از غیر و ہم وابستۂ غیر

ع نہ او بے ما نہ ما بے اُو

حیات کی عادت ستیز ہے یہی اس کا آئین ہے۔

زندگی ابدی ہے صرف ظاہری طور سے دیکھنے پر زمانی معلوم ہوتی ہے۔ ع

کہ ما موجیم و از قعر وجودیم

ع مشو ناپید اندر بحر نورش

افکار اقبال جاوید نامہ میں :

گلشن راز جدید کے متعلقہ تصورات و نکات کا خلاصہ یہی ہے، میں دانستہ ان نکات کی شرح سے گریز کر رہا ہوں کیونکہ اوّل تو یہ خود اپنا مطلب ظاہر کر رہے ہیں دوم ان کی صحیح تشریح خطبات ہی کی مدد سے ہو سکتی ہے۔

لیکن خطبات سے پہلے جاوید نامہ کی منزل میں اترنا باقی ہے۔

گلشن راز جدید میں علامہ اقبال دانائے تبریز (شبستری) کے سوالوں میں مقید ہو کر چلتے رہے اس لیے مذکورہ مثنوی میں فکر اقبال کے بعض نادر اور انوکھے نکتے کچھ دبے دبے نظر آتے ہیں لیکن جاوید نامہ میں وہ آزاد فکر سے کام لے کر گلشن راز شبستری سے خاصے دور ہو جاتے ہیں (اور اسرار خودی و رموز بے خودی سے رابطہ محکم ہو جاتا ہے) اور خطبات میں پہنچ کر ان کا فکر خالص واضح و قطعی صورت میں جلوہ گر ہے۔

فکر اقبال کے سلسلے میں دو باتیں بطور خاص مدنظر رہنی چاہئیں : اوّل یہ کہ جاوید نامہ میں توحید (جو تصوّر وحدۃ

الوجود کا بنیادی مسئلہ ہے) ایک نئے مفہوم میں تشریح پاتی ہے —— یہ مفہوم ہے ملّی و اجتماعی بمقابلہ انفرادی و داخلی ۔ یعنی اقبال مسئلۂ توحید پر محض فرد کے نقطہ نظر سے غور نہیں کرتے بلکہ ملّی و اجتماعی مقاصد کے حوالے سے بھی تجزیہ کرتے ہیں ۔

دوم : عالم کثرت میں انسان کی اہمیت کا سوال ۔ اس موضوع کے تعلق میں علامہ اقبال زبور عجم کے دور میں خاصے حساس نظر آتے ہیں چنانچہ زبور عجم کی ایک غزل اس موضوع کی خاصی نمائندگی کرتی ہے، اس کا مطلع اور مقطع یہ ہے ۔

مطلع : ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجو است
چون ما نیاز مند و گرفتار آرزو است

مقطع : در خاکدانِ ما گہر زندگی گم است
آن گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

بہر حال جاوید نامہ میں حقیقت مطلقہ اور عالم (کائنات) کے باہمی تعلق پر بہت کچھ موجود ہے جس کی تشریح خطبات سے پیانات سے ہوتی ہے ۔

جاوید نامہ کے آخری حصے میں، فردوس بریں سے رخصت ہونے کے بعد زندہ رود چند سوال کرتا ہے اور ندائے جلال اور تجلی جمال کی صورت میں ان سوالوں کے جواب ملتے ہیں ۔

زندہ رود کا سوال :

چیست آئینِ جہان رنگ و بو
جز کہ آب رفتہ می ناید بجو
زندگانی را سر تکرار نیست
فطرت اُو خو گر تکرار نیست

(ص ۲۲۵، ۲۲۶)

پھر اجتماعی مسئلے کے حوالے سے کہتے ہیں :

زیر گردوں رجعت او را نار واست
چوں ز پا اُفتاد قوسے بر نخاست
ملتے چوں مرد کم خیزد ز قبر
چارۂ او چیست غیر از قبر و صبر
(ص ۶۲۲)

ندائے جہاں :

زندگانی را نیست تکرارِ نفس
اصل آو از حیؔ و قیوؔم است و بس

[زندگی = کائنات کو ذات باری سے جو حی و قیوم ہے فیض ملتا ہے اور ابداً ملتا رہے گا - یہ فیضِ تخلیق ہے تکرار و رجعت نہیں - سلسلہ تخلیق مسلسل، دم بدم تازہ بتازہ اور نو بہ نو ہے] -

ایک اور سوال کے جواب میں، ندائے جہاں :

چیست بودن، زیستن اے مرد نجیب
از جہاں ذات حق بردن نصیب
آفریدن ؟ جستجوے دلبرے
وا نمودن خویش را بر دیگرے
ایں ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود
بے جہال ما نیاید در وجود
زندگی ہم فانی و ہم باقی است
ایں ہمہ خلاق و مشتاق است
ہر کہ او را قوت تخلیق نیست
پیش ما جز کافر و زندیق نیست
(ص ۲۲۵)

[یہاں بودن اور آفریدن کے الفاظ قابل توجہ ہیں] -

زندہ رود کا ایک اور سوال :

من کیم تو کیستی ؟ عالم کجاست
درمیان ماؤ تو دوری چراست ؟

[اس شعر پر شبستری کی گلشن راز کا پر تو ہے] -

من چرا در بند تقدیرم بگو
تو نمیری من چرا میرم بگوی

ندائے جمال :

بودهٔ اندر جهان چار سو
ہر کہ گنجد اندرو میرد درو
زندگی خواہی خودی را پیش کن
چارسو را غرق اندر خویش کن
باز بینی من کیم تو کیستی
در جہاں چوں مردی و چوں زیستی

چند اور مصرعے اور شعر :

ع زندگی انقلاب ہر دمے است
ع ہر نفس دیگر شود ایں کائنات

[سید علی ہمدانی سے مکالمہ (جاوید نامہ ۱۹۰)]

جان و تن کی حقیقت :

خویش را نا یافتن نا بودن است
یافتن خود را بخود بخشودن است
(ص ۱۹۰)

ایک اور سوال یہ ہے کہ جہانِ دل کیا ہے ؟

چیست دل، یک عالمِ بے رنگ و بوست
عالم بے رنگ و بو بے چار سوست

ساکن و ہر لحظہ سیّار است دل
عالمِ احوال و افکار است دل

آں جہاں رابر جہانِ دل شناس
من چہ گویم آنچہ ناید در قیاس

جہانِ ایزدی :

اندراں عالم جہانے دیگرے
اصل آو از کن فکانے دیگرے

لا زوال و ہر زماں نوع دیگر
ناید اندر وہم و آید در نظر

در زمانِ خود چساں گویم کہ چیست
ایں جہاں نور و حضور و زندگی نیست

جاوید نامہ کے مندرجات متعلقہ پر اس سے زیادہ گفتگو اس مقالے میں ممکن نہیں۔ مذکورہ بالا چند اشارے یا سوالات قارئین کے حوالے کے لیے درج کیے گئے ہیں۔ ان کی بنیاد پر طالب تحقیق مزید جستجو کر سکتا ہے۔

ان اشارات میں متعلقہ موضوعات کی شرح آسانی سے مل جائے گی، قارئین اگر چاہیں تو ان مدد حاصل کر سکتے ہیں۔

خطبات :

اب اس بحث کو ہم خطبات کی مدد سے، کچھ اور آگے بڑھا کر علامہ اقبال کے خیالات متعلقہ کی قطعی شکل کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

پہلا اہم سوال یہ ہے کہ عالم فطرت یا عالم طبیعی کا تعلق

ذات باری یا ذات مطلق سے کیا ہے ؟

اقبال اپنے خطبہ بعنوان، مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار میں فرماتے ہیں : ”فطرت یا عالم طبیعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے حیات الٰہیہ میں“ ۔

اس (عالم) کا ہونا مستقل بالذات ہے اس کی اپنی سرشت اور وجود میں داخل، وہ سر تا سر مطلق ہے اس لیے ناممکن ہے کہ ہم اس کا کوئی کامل و مکمل تصور قائم کر سکیں ۔

(اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی، ص ۸۶)

”اب ذات یا خودی کے تصور ہیں سیرۃ اور کردار کا تصور بھی لازم آتا ہے اور عالم فطرت جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں مادے کا کوئی ڈھیر نہیں کہ خلا میں پڑا ہو بلکہ حوادث کی ایک ترکیب، ایک باقاعدہ طریق کار اور اس لیے حقیقی انا سے نامی طور سے وابستہ ہے ۔

لہٰذا فطرت کو ذات الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرۃ و کردار کو ذات انسانی سے .... ۔“

”عالم فطرت کے بارے میں یہی کہنا چاہیے کہ یہ حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطہ نظر سے کرتے ہیں“ ۔

”فطرت کا تصور بھی بطور .... ایک وحدت نامیہ کے کرنا چاہیے جو وسعت پذیر ہے، .... اس کی نشو و نما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے، اس کی کوئی حد ہے تو خارجی یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے ۔ .... فطرت کے مشاہدے میں ہم ذات مطلق ہی سے قرب و اتصال کی سعی کرتے ہیں“ ۔

"......... زمانے کا وجود فی الواقعہ حقیقت مطلقہ کے وجود میں داخل ہے"۔

"عالم فطرت کوئی ساکن شے نہیں، نہ کسی لا متناہی خلا میں واقع بلکہ باہمہ گر مربوط حوادث کی ایک ترکیب ہے لیکن اس کا احاطہ زمان و مکان کے حوالے سے نہ کرنا چاہیے"۔

میرے خیال میں یہ اقتباسات موضوع متعلقہ کے بارے میں علامہ اقبال کے خیالات کی پوری نمائندگی کرتے ہیں۔ ان سے یہ واضح ہے کہ علامہ کے خیال میں عالم (فطرت) خدا کا عین تو نہیں جیسا کہ وحدۃ الوجودیوں کا خیال ہے لیکن اس سے منفصل بھی نہیں —— یہ خدا تعالیٰ کی صفت خلاق کا ایک مسلسل وسعت پذیر ظہور ہے جس کی (حی و قیوم کے مانند) کوئی انتہا نہیں۔ اس لیے ابد کا کوئی تصور زمانی نہیں کیا جا سکتا۔

یہ سلسلۂ خلق جدید، نہ تکرار ہے نہ رجعت بلکہ بخط مستقیم ارتقائی ہے۔

گویا علامہ کے نزدیک کائنات (اور انسان) خدا نہیں لیکن اس سے اتنے جدا بھی نہیں جس حد تک ورائیہ مسلک کے لوگ اسے مانتے ہیں۔

خطبات میں اس نقطۂ نظر کی تائید میں بہت سے شواہد موجود ہیں لیکن سب کا احاطہ اس مقالے میں ممکن نہیں۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ علامہ اقبال کائنات کو (ابن عربی کے پیرووں کے برعکس) خدا کے اندر تو نہیں لیکن اس سے باہر بھی نہیں سمجھتے ان کا مسلک ہے

ع نہ ما بے او نہ او بے ما —— یہ ایک طرح کی وحدت الوجود ہی معلوم ہوتی ہے اگرچہ ابن عربی کی وحدۃ الوجود یہ نہیں۔

اس بحث پر یہی کافی ہے لیکن اس کی ضمنی بحثوں کو نظر انداز

نہیں کیا جا سکتا ۔ مفصل نہ سہی کچھ نہ کچھ ان کے بارے میں کہنا ہی ہوگا ۔

یہ موضوعات ہیں : خُودی، تن و جاں کی ماہیت، انسانی خودی کی حقیقت، انا الحق کی تعبیر، جبر و اختیار، قلب کا مقام مرکزیت، روح، زمان و مکان، مسئلہ بقائے فرد، موت و حیات، بعثت بعد الموت، حقیقت محمدیہ، اور رحمۃٌ للعالمین کی لا انتہائیت کا تصوّر، علم و عرفان، قرب و اتصال، علم الٰہی کی حقیقت ۔

انسانی خودی :

عارفوں اور صوفیوں نے تو یہ کہہ کر اپنا پیچھا چھڑا لیا کہ مَن کے معنی ذات باری، ذات مطلق، اور وجود مطلق کے سوا کچھ نہیں ۔ شبستری نے گلشن راز، سوال (کہ باشم من مرا از من خبر کن) کے جواب میں یہ کہہ کر قصہ ختم کر دیا کہ مَن سے مراد ہست مطلق ہے یہی اصلی مَن ہے باقی رہا وہ لفظ مَن، جو زمان و مکان کی دنیا میں استعمال ہوتا ہے وہ مجازی و اعتباری ہے ۔ لیکن معاملہ اتنا سہل نہیں ۔

علامہ فرماتے ہیں : ''صوفیوں کے نزدیک من و تو وجود حقیقی (کہ جوہر ہے) کے عرض ہیں ۔، گویا مشکوۃ وجود کے مُشَبَّک میں ہیں'' ۔ صوفیوں کی رائے مَن سے مراد کوئی انسان نہیں جس سے کوئی جان مخصوص ہو :

یکے را برتر از کون و مکان شو
جہاں بگزار و خود در خود جہاں شو

صوفیوں کا یہ تصوّر دراصل انسانی اور کائناتی خودی کی نفی ہے ۔ کیونکہ صوفی ذات واجب کے سوا کسی کو موجود نہیں مانتے ۔ لیکن علامہ اقبال نے سب سے زیادہ زور اثبات خودی پر دیا

ہے ــــ ان کے نزدیک ہر شے کی خودی ہے اور اس کی انفرادیت قائم بالذات اور باشعور ہے۔

یہ بالکل واضح ہے کہ ابن عربی کے فکر میں اگرچہ یہ سہولت ہے کہ موجودات عالم کے آغاز و ابتدا کی توجیہ آسان رہتی ہے (کہ یہ آئینے کے عکس ہیں جو عالم امثال میں موجود ہیں جو برابر تجلی ریز رہتے ہیں) لیکن مشکل یہ آن پڑتی ہے کہ چلتی پھرتی مخلوقات کو محض وہم ماننا پڑتا ہے۔ اور کائنات کے مظاہر ساکن و متحرک سے انکار کرنا پڑتا ہے جو عقل و مقدرت انسانی کی روشنی میں ذرا مشکل ہے۔ صوفی فکر میں سب کچھ فرض کر لینا پڑتا ہے کہ مان لو یقین کر لو کہ تم موجود نہیں ہو ہر چند کہ تم خود کو موجود محسوس کر رہے ہو۔ انسان (موجودات) کی یہ حیثیت ناقابلِ فہم ہے۔

نظریہٗ اقبال کی رو سے منَ (انا) کا شعور ہر ذرہ کائنات میں موجود ہے، اور جدید الٰہیات و طبیعیات کی دریافتوں نے اس خیال کو مزید تقویت پہنچائی ہے۔

علامہ اقبال کے موقف میں یہ آسانی ہے کہ انھیں کسی عدم کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ خدا کی تخلیقی فعالیت اس کی مشیت کے تابع لا ابتدا و لا انتہا ہے۔ خدا سے پیوستہ بھی ہے اور خدا سے جدا بھی ہے لیکن اس خلقیت کی یہ شان ہے کہ یہ تازہ بہ تازہ کی شائق ہے لٰہذا تغیر پسند ہے۔ جو ہر ایک ہی ہے آگے شکلیں گونا گوں ہیں۔

علامہ کی رائے میں ہر شے کو خود کا شعور ہے۔ اور اس کی زندگی اور حیات اس کے شعور من کا ثبوت ہے۔

یہ خیالات اقبال کی سب کتابوں میں موجود ہیں اور اس کثرت اور تواتر سے ہیں کہ ان کا اعادہ یہاں تحصیل حاصل ہے ــــ

اگر اقبال کے فلسفہ خودی کا بامعان نظر مطالعہ کر لیا جائے تو ساری بات روشن ہو جاتی ہے۔

انا الحق کی حقیقت :

اسی بحث کے اندر سے شعور خود (یا اثبات من) کی وہ صورت بھی سامنے آتی ہے جو منصور کے اعلان انا الحق میں متشکل ہے۔

یہ تو معلوم ہے کہ اکثر اکابر صوفیہ نے حلاج کو اس کے اس انکشاف میں بر حق ثابت کیا ہے (یا کم از کم معذور سمجھا ہے اگرچہ بعض نے اس کے معاملے میں خاموشی کو گو یائی پر ترجیح دی ہے) البتہ ارباب شریعت نے اسے قابل سزا قرار دیا) لیکن اب قابل توجہ امر یہ ہے کہ شبستری اور اقبال دونوں اپنے اپنے وجوہ سے منصور کے نعرۂ انا الحق کا جواز پیش کرتے ہیں۔ شبستری اس بنا پر کہ جب بجز ذات حق کوئی شے موجود ہی نہیں اور سب حق ہی حق ہے تو منصور نے جو کچھ کہا ایک حقیقت کا اظہار کیا۔ شبستری کا استدلال یہ ہے :

ہر آنکس را کہ دل در شکے نیست
یقین داند کہ ہستی جز یکے نیست

جز از حق نیست دیگر ہستی الحق
ہو الحق گوی و خواہی گو انا الحق

در آ در وادی ایمن کہ ناگاہ
در ختے گویدت انی انا اللہ

روا باشد انا الحق از در ختے
چرا نبود روا از نیک بختے

شبستری کی پوزیشن نسبتاً سہل ہے انھوں نے خدا کے سوا ہر خودی سے انکار کرکے منصور کے لیے ایک جواز پیدا کر دیا ہے لیکن علامہ اقبال کے لیے کچھ دقتیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک موجودات خدا کا عین نہیں۔

تاہم اقبال اس مشکل سے یوں نکلتے ہیں کہ ہر شے کو خود کا شعور حاصل ہے اور یہ شعور ایک متناہی وجود کا ہے اور ہر متناہی شعور فطرتاً لا متناہیت کی طرف سفر کرتا ہے —— اور یہ بالکل ممکن ہے کہ کوئی مقام ایسا بھی آ جائے جب متناہی لا متناہی سے واصل ہو جائے (یہ ارتقائے خودی کا مقام کمال ہے)، ایسی حالت میں خودی اپنے شعور کا اعلان کرنے پر مجبور ہو جاتی ہے چنانچہ منصور کے علاوہ، کئی اور بزرگ بھی اس مقام پر پہنچے (خود اقبال نے بھی فرمایا: "یزداں یکمند آور اے ہمت مردانہ" اور فرمایا کہ ع ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجو است، اور یہ بھی کہہ دیا کہ ع چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزوست)۔

ان حالات میں منصور حلاج جس مقام اثبات پر پہنچے وہ اقبال کے خیال میں خودی کے جذب و استیلا کا نتیجہ تھا لہذا برحق تھا۔

خودی کے معاملے میں جہاں شبستری کہتے ہیں:

خراباتی شدن از خود رہائی است
خودی کفر است گر خود پارسائی است
(گلشن راز)

وہاں اقبال فرماتے ہیں:

خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار

بخود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گو وصدیق خودی شو

خودی چوں پختہ گردد لازوال است
فراق عاشقاں عینِ وصال است
(گلشن راز جدید)

لیکن اس مقام کو سمجھنے کے لیے، اعتبارات حواس سے اوپر ہو کر، خودی کے برتر شعور (نفسیات) کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال براہ راست حلاج کی زبان سے اس عقیدے کی گرہیں کھولتے ہیں۔ (زندہ رود مشکلات خود را پیش ارواح بزرگ می گوید)۔ اس ضمن میں حلاج سے سوال و جواب ملاحظہ ہو۔ اس سارے مقالے کا خلاصہ درج ذیل دو شعروں میں آ گیا ہے:

نقش حق اوّل بجاں انداختن
باز اورا در جہاں انداختن
نقش جاں تا در جہاں گردد تمام
می شود دیدار حق دیدار عام

جاوید نامہ کا یہ مکالمہ بہت مشکل ہے، لیکن مذکورہ بالا اشعار (بزبان حلاج) سالک کے ان مقامات کی نشاندہی کرتے ہیں جن میں پہنچ کر بالآخر دیدار حق دیدار عام بن جاتا ہے یعنی شاہد و مشہود کی وحدت محسوس ہوتی ہے۔

اس اعتراض سے قطع نظر کہ حلاج کے خصوصی اور حد درجہ انفرادی مشاہدات کو (جو شریعت کے نقطہ نظر سے عوام الناس کے لیے خطرناک ہی کہے جا سکتے ہیں) کس طرح حجت قرار دیا جا

سکتا ہے ۔ علامہ اقبال نے خطبات میں اپنا فیصلہ حلاج کے حق میں صادر فرمایا ہے اور یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ اقبال انسانی مرتبے کی فوقیت کے اس حد تک قائل ہیں کہ حلاج کی اس مجذوبانہ صدا کی تائید کرتے ہیں ۔

انسان کے رتبے اور منصب کے متعلق یہ جرأت مندانہ طرز اظہار کسی حد تک مغرب کی تحریک انسان دوستی (Humanism) کا عکس لیے ہوئے ہے ۔ اگرچہ علامہ اقبال کا مقصد اپنے نظریۂ خودی کی مزید تصدیق و توثیق ہے ۔

مسئلہ دوام و بقائے دوام :

خودی کے اس استیلا کے ساتھ تین مسئلے، ناگزیر طور پر وابستہ ہو جاتے ہیں ۔ اوّل : انسان کا استدام (یعنی بقائے کُلّی Immortality)، دوم : مسئلہ موت اور حیات بعد الممات، (یا حیات ثانیہ یا تکرار و دوام حیات) اور سوم : مسئلہ جبر و اختیار ۔

ان مسائل کے بارے میں شبستری کا موقف ابن عربی کے تصورات کی روشنی میں واضح ہے ۔ شبستری کا عقیدہ انسان اول اور انسان آخر : ع

کہ جان پر یکے درتست مُضْمَر

”جہان عقل و جان تیرا ہے اور زمین و آسمان تیرا ہی پیرایۂ ہائے ظہور ہیں“ ۔

بزرگاں اندرین گشتند حیراں

فرو ماندند از تشریح انساں

اوّل بھی انسان آخر بھی انسان : ع

زہے اوّل کہ عین آخر آمد

زہے باطن کہ عین ظاہر آمد

شبستری کی رائے میں انسان کو ان معنوں میں دائمیت حاصل ہے کہ وہ خدا سے جدا نہیں لہٰذا اسے بقاے دوام حاصل ہے مگر اس نسبت سے کہ: ع

بقا داری نہ از خود بل ازانجا

تو آں جمعی کہ عین وحدت آمد
تو آں وحدت کہ عین کثرت آمد

غرض مراتب وجود کے نقطۂ نظر سے انساں کی (خصوصاً حقیقت محمدیہ کی) اولیت بھی ظاہر ہے اور آخریت بھی واضح ۔ ان خیالات کو مابعد الصیعاتی منطق اور سائنسی دلائل کے حوالے سے رد کیا جا سکتا ہے لیکن شبستری کی وجودی منطق کے لحاظ سے یہ اپنی جگہ بہرحال ایک منظم سلسلہ فکر کا حصہ ہیں ۔

علامہ اقبال نے گلشن راز میں انسان کی بقائے دوام کو خودی کے استحکام و ارتقا کے حوالے سے ممکن قرار دیا ہے :

من و آو چیست اسرار الٰہی است
من و آو بر دوام ما گواہی است

خودی را تنگ در آغوش کردن
فنا را با بقا ہم دوش کردن

محبت ؟ درگرہ بستن مقامات
محبت ؟ درگزشتن از نہایات

اگر ما زندہ ایم از درد مندی است
و گر پایندہ ایم از درد مندی است

خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است

گلشن راز جدید میں مزید دلائل بھی ہیں لیکن اب ہم جاوید نامہ کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس کتاب میں علامہ کا استدلال خودی کے حوالے سے ہی ہے ــــ اور اس ضمن میں حقیقت محمدیہ کی اساس پر مستحکم اور کامل خودی کا عروج کمال (جو آنحضرتؐ کی ذات میں انسان ہونے کے باوصف جلوہ گر ہوا) اصولاً انسان کے دوام کا ثبوت ہے۔ جاوید نامہ میں حلاج کی زبانی یہ راز کھولا گیا ہے:

جوہر او نے عرب نے اعجم است
آدم است و ہم ز آدم اقدم است

ــــ

عبد دیگر، عبدہٗ چیزے دیگر
ما سراپا انتظار او منتظَر

ــــ

عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ است
ما ہمہ رنگیم و او بے رنگ و بوست

ــــ

عبدہٗ با ابتدا بے انتہاست
عبدہٗ را صبح و شام ما کجاست

غرض انسان کے لیے بقائے دوام ممکن ہے (لیکن شبستری کے انداز میں نہیں کہ اس میں انسان کا وجود اگر ثابت بھی ہے تو ذات باری کی وحدت کے اصول پر)، اقبال کے خیال میں بقا انسان کی سعی کا نتیجہ ہے اگرچہ اس کے لیے تجلّی (نور خودی) لازمی ہے ع

جز تجلی نیست آدم را ثبات

جاوید نامہ میں موجود باقی شواہد سے ہٹ کر اب خطبات کے قطعی فیصلے ملاحظہ کیجیے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ: اس مسئلے کا تعلق حیات (بعثت بعد الموت) اور زمان سے ہے۔

"خودی کو بہرحال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ دراصل بعثت بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں یہ خودی کے اندر ہی ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے...... قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہم اپنی حیات ثانیہ کا قیاس تخلیق اوّل کی مماثلت پر کریں" (اردو ترجمہ، ص ١٨٣)۔

اس ضمن میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا بعثت بعد الموت میں روح کے ساتھ جسم بھی زندہ رہے گا؟

علامہ کا جواب ہے:

"زندگی ایک ہے اور مسلسل۔ اور اس لیے انسان بھی اس ذات لا متناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے ہر لحظہ ایک نئی شان سے آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا پھر جس کسی کے حصے میں یہ سعادت آتی ہے کہ تجلیات الٰہی سے سرفراز ہو وہ صرف ان کے مشاہدے پر قناعت نہیں کرے گا۔ خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے"۔

"انسان اپنی حیات عملی کی تب ہی تکمیل کر سکتا ہے جب وہ ایک ایسی انفرادیت حاصل کر لے جو اس ماحول میں اپنے انتزاع و انتشار کے باوجود اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکے" (ص ١٨٤)۔

"شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے میں حیات بعد الموت پر ایسا

کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسب حال ہو" (اردو ترجمہ، ص ۱۸۴)

اگر ان اقتباسات کو جاوید نامہ کے باب بعنوان "پیغام سلطان شہید بہ رود کاویری (حقیقت حیات و مرگ و شہادت": ص ۲۱۴ و بعد) کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو علامہ کے خیالات کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے:

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست
موت نیرنج و طلسم و سیمیاست

بندہ آزاد را شانے دگر
مرگ اورا می دہد جانے دگر

گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر
مرگ پورِ مرتضےٰ رض چیزے دگر

جنگِ مومن چیست؟ ہجرت سوے دوست!
ترکِ عالم اختیارِ کوے دوست

اس معاملے میں شبستری اور اقبال کے نقطہ نظر میں خاصی مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ اقبال کی طرح، شبستری بھی مرگ کی بے حقیقتی کے قائل ہیں اور اسے سلسلۂ حیات کا ایک معمولی سا تعمیری حادثہ سمجھتے ہیں۔ وہ مرگ کو تصوّر خلق جدید کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں (ع ہمیشہ خلق در خلق جدید است)۔ ان کی راے میں ہر موجود شے پر فنا ہے اس فنا سے پھر بقا ہے، کائنات ہر لحظ جواں اور ہر لحظ پیر ہے، ہر دم اس کے اندر حشر و نشر

برپا ہے ہر لحظہ ایک شے مرتی ہے دوسری پیدا ہوتی ہے - یہی موت و حیات ہے -

موت و حیات :

شبستری نے نوع انسان کے لیے موت کی تین قسمیں قرار دی ہیں -

اوّل : ایک عارضی سی موت تو انسان کے اندر (جسماً و ذہناً) ہر لحظہ طاری رہتی ہے اور بہ حسب ذات ہے - دوم : وہ موت جو اختیاری ہوتی ہے - سوم : وہ موت جو اضطراری ہوتی ہے -

شبستری کی یہ وضاحت دراصل زندگی کے رجعتی اور دوری عمل میں عقیدہ رکھنے کا نتیجہ ہے -

شبستری حشر و نشر (طامۃ الکُبْری) کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں انسان اپنے جسم کے ساتھ ظاہر ہوگا لیکن مادے کی آلایش و کدورت کے بغیر -

پھر عالم خاص کے طریقے کے مطابق اجسام و اشخاص دوبارہ پیدا ہوں گے بالکل اسی طرح جس طرح اس دنیا میں عناصر سے موالید ثلثہ پیدا ہوئے - [اقبال زادن کے عمل کو بعثت بعد الموت تک ملتوی نہیں کرتے، ان کے نزدیک ہر لحظہ "زادن از سر نو" کا عمل جاری ہے]-

شبستری کہتے ہیں : "عالم جاں میں تمہاری پیدائش پھر ہوگی - نوری بھی ناری بھی - لیکن موجودہ تعینات نہ ہوں گے - قالب و جاں کا ایک رنگ ہو جائے گا - پھر خدا کو تم بے جہت دیکھو گے اور نور حق تجلی بکھیر دے گا" -

[شبستری کے نزدیک یہ دراصل وصال کامل کا مقام ہے لیکن اقبال کے نظام فکر میں متناہی کی پختہ خودی کو حق پہنچتا ہے کہ

وہ اس دوسرے عالم میں بھی اپنی انفرادیت کو برقرار رکھے ۔ یہ ممکن نہیں کہ ایک خودی دوسری خودی میں گم ہو جائے ۔]

مسئلہ زمان :

ان سب گفتگوؤں کے بعد مسئلہ زمان آتا ہے، جہاں تک میں دیکھ سکا شبستری نے بطور خاص زمان پر کچھ زیادہ نہیں لکھا ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ زمان اور حقیقت مطلقہ کو ایک شے سمجھتے ہیں ––– باقی رہا مکان ۔ سو اس کا تصورِ مقادیر، اعتباری ہے اور ابعاد ثلثہ کے فرضی و ظاہری اعتبارات پر قائم ہے لہٰذا اس کو کوئی اہمیت دیتے معلوم نہیں ہوتے ۔

علّامہ اقبال نے زمان کے مسئلے سے بڑی دلچسپی لی ہے ۔ شاعری کے علاوہ ان کے مکاتیب (اور خطبات) سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ عمر بھر مسئلۂ زمان کی تحقیق میں مصروف رہے ۔

علامہ اپنی تحریروں میں حکمائے یونان و مغرب کے علاوہ، حکما و متکلمین اسلام اور صوفیہ کے نظریات زمان کا متواتر ذکر کرتے ہیں ۔

علامہ کے تصور زمان کا خلاصہ ان کے اس ایک فقرے میں موجود ہے کہ "زمانہ حقیقت مطلقہ کے اندر موجود ہے"۔ علامہ اقبال نے اشعریہ کے نظریہ جواہریت (Atomism)، برگساں کے خیالات بسلسلۂ زمان اِیزدی و زمان اِنسانی، اور طبیعیات جدید کے نظریات کا بغور مطالعہ کیا اور اس مطالعہ کی روشنی میں دہر، انا الدہر، الوقت سیف، اور لی مع اللہ وقت جیسے مقولوں کا تجزیہ کیا ۔ ان کی رائے یہ ھے کہ زمان حقیقت مطلقہ کی ماہیت میں شامل ھے، اس کی تائید میں ان کی اکثر کتابوں کے حوالے دیے جا سکتے ہیں ۔

لیکن اس معاملے میں، شبستری کو تقابلی مطالعہ کا حصہ نہیں

بتایا جا سکتا کیونکہ انھوں نے زمان کی حقیقت پر جم کر بحث نہیں کی اور اگر کی ہے تو صرف زمان الٰہیہ کے بارے میں۔

جبر و اختیار :

آخر میں جبر و اختیار (= جبر و قدر) کی بحث آتی ہے۔ اس مسئلے میں شبستری اور اقبال کا تقابل ان کے دو شعروں ہی سے کر لینا کافی ہوگا۔

شبستری کہتے ہیں :

ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبر است
نبی فرمود کاں مانند گبر است

اس تصور کے حق میں مزید شواہد و دلائل پیش کیے بغیر ہمیں اقبال کے موقف پر آ جانا چاہیے :

چنیں فرمودہ سلطان[۴] بدر است
کہ مذہب درمیان جبر و قدر است

اس کی مزید تشریح کے لیے خطبات سے چند دلائل کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔

اقبال نے خطبات میں اس مسئلے پر نسبتاً تفصیل سے لکھا ہے ان کے خیال میں جبر کا تصور، زندگی کی میکانیاتی تعبیر (جس میں کائنات ایک مشین کی طرح بے اختیار و انتخاب حرکت پر مجبور ہے) اور سلسلۂ علت و معلول (Causality) کے جبری قانون یا طریق کار پر مبنی ہے۔ اقبال کی رائے میں، اس میکانیاتی تعبیر میں خودی کی جدت پسند تخلیقی صلاحیتوں کو نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ علامہ اس سلسلے میں حیاتیات کے جدید ترین انکشافات اور تشاکلی نفسیات کے بعض تجربوں سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ

حرکت کا سفر مشینی نہیں بلکہ بے شمار اندرونی ارتقائی عوامل کا مرہون منت ہے جن میں خودی کی شعوری اور انقلابی صورتیں بھی شامل ہیں۔ خودی کا یہ عمل بہرحال اختیار پر قادر ہوتا ہے۔ اسے کسی صورت خالص جبریت کے تابع نہیں کہا جا سکتا۔

اقبال جبر کی دو قسمیں بتاتے ہیں: ایک جبر مذموم اور دوسرا جبر محمود ـــــ، جبر مذموم یہ ہے کہ انسان اپنی خودی کی صلاحیتوں اور بصیرتوں کا مطلق انکار کر دے اور جبر محمود یہ ہے کہ انسان ان سے پورا فائدہ اٹھانے کے بعد، مطلق خودی کو موقعہ دے کہ اپنی مساعی کو وہ ہدایت کی سعادت سے بہرہ ور کرے۔ یہ سلسلہ اسباب سے انکار نہیں اس سے بہتر اور عمدہ نتائج حاصل کرنے کی ایک آرزو ہے۔

اقبال نے جبر مذموم کے زمرے میں آنے والی تقدیر پرستی کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے جس کا صحیح مطالعہ خطبات کے اوراق ہی میں ممکن ہے۔

اقبال کے نزدیک تسلیم و رضا مردان راہ خدا کا وہ عمل ہے جو خیر اور خودی کی ان انتہائی منزلوں تک پہنچنے کے لیے (جن میں ہمارے حواس، قوت عاقلہ اور مادی اسباب بے اثر ہو جاتے ہیں) ایک آزادانہ اور جرأت مندانہ سلسلۂ اختیار ہے نہ کہ سلسلۂ جبر۔ جاوید نامہ میں سلطان شہید کی زبان سے، اعلیٰ اقدار کے لیے سلسلہ اسباب ظاہری سے بے نیاز عمل شہادت کو، خودی کی ایک بے تابانہ جَست کا درجہ دیا گیا ہے:

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست
موت نیرنج و طلسم و سیمیاست

ـــــ

جنگ مومن چیست ہجرت سوے دوست
ترکِ عالم - اختیار کوے دوست

باقی تقابلی مباحث میں، ولی اور نبی کا فرق، کرامت اولیا اور نبوت کا فرق، شریعت و طریقت کے مابین کشمکش اور تطبیق، توحید ذاتی اور توحید ملّی، علم اور فکر مذہبی کی حقیقت، حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کے مختلف اطوار اور طریقے - علم اور عشق جیسے موضوعات ہیں - مگر اس وقت ان پر گفتگو کی فرصت نہیں -

اب مجملاً شبستری اور اقبال کے الگ الگ نقطہ ہائے نظر کا خلاصہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے کہ:

(۱) جہاں شبستری انفرادی حقائق ذوقی کی تشریح کرتے ہیں وہاں اقبال کا نقطۂ نظر، انفرادی خودی اور شعور کے علاوہ اجتماعی حقائق کے حکیمانہ بیان پر مبنی ہے - شبستری کے مدّ نظر صرف فرد ہے اقبال کے مدّ نظر ملّت بھی ہے -

۲- شبستری فرماتے ہیں کہ یہ کائنات خواب ہے اور اس میں ایک ایسی حکمت حرکت کارفرما ہے جس کا اصول دوری و رجعتی ہے - ان کے مقابلے میں اقبال کے خیال میں دنیا حقیقت ہے اور اس میں حرکت کا انداز ارتقائی اور مستقیمی ہے -

۳- شبستری کے نزدیک کائنات ایک نظام کے تابع، مشین کی طرح، جبری عمل سے چل رہی ہے - اقبال کی رائے میں کائنات تخلیق مسلسل کے طور پر تازہ بہ تازہ نو بنو بڑھتی چلی جاتی اور نئی نئی شکلیں پیدا کرتی رہتی ہے اور کرتی رہے گی -

۴- شبستری کہتے ہیں کہ کائنات کا مستقبل معلوم ہے کیونکہ ہمارے علم میں ہے کہ ہر انتہا ابتدا کی طرف رجوع کرتی ہے ہم جہاں سے چلے تھے وہیں پہنچ جائیں گے -

اقبال کی رائے میں کائنات کا مستقبل، لا محدود ہے لہٰذا اس کا مکمل اندازہ ابھی سے کرنا ممکن نہیں۔

۵۔ قلب انسانی کے مرکزی منصب پر دونوں حکما متفق ہیں۔

۶۔ دونوں حکما متفق ہیں کہ کائنات باطل نہیں۔

۷۔ دونوں متفق ہیں کہ وجود اور شعور، ذات مطلق کے نور کے پرتو ہیں۔

۸۔ شبستری خرد کو ناقص اور نیم حقیقت شناس مانتے ہیں، اقبال خِرد کو بھی ایک مقام عطا کرتے ہیں مگر کُلّی حقیقت کے ادراک سے اُسے قاصر سمجھتے ہیں۔

۹۔ اقبال عدم کو نہیں مانتے، شبستری عدم کو نہ ماننے کے باوجود، اپنے استدلال میں عدم کو اس حد تک مانتے ہیں کہ اس کی حیثیت آئینے کی پشت کی سی ہے۔

۱۰۔ دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ عالم کی ترکیب میں اضداد کا ٹکراؤ ہے تاہم اس کی تعمیر تالیف اضداد سے ہوتی ہے۔ بہت سے اور نکات بھی ہیں جن کا ذکر یا اشارہ اوراق گزشتہ میں کیا جا چکا ہے۔ یہاں ان کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ یہاں پہنچ کر یہ بحث ختم ہے۔

از محمّد عبداللہ قریشی

اقبال کے ہم صفیر — نادر و نیرنگ

شیخ عبدالقادر مرحوم کے رسالہ مخزن لاہور کے ابتدائی دور میں جن ادبی شخصیتوں نے شہرت اور ناموری حاصل کی ، ان میں اقبال ، ہمایوں ، ناظر ، اعجاز ، یلدرم اور نگم کے ساتھ نادر کاکوری اور میر غلام بھیک نیرنگ انبالوی بھی شامل ہیں ۔ اقبال نے اپنی ایک غزل میں مؤخرالذکر دونوں حضرات کا نام نہایت محبت سے لیا ہے ۔ یہ غزل خدنگِ نظر اگست ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی ۔ اس کے چند شعر حسب ذیل ہیں : ع[1]

پاس والوں کو تو آخر دیکھنا ہی تھا مجھے
نادر کاکوروی نے دور سے دیکھا مجھے

اے حباب بحر ! اے پروردۂ دامان موج !
کچھ پتہ ملتا ہے تجھ سے اپنی ہستی کا مجھے

کیا کروں اے دل چمن آرائے عالم کا گلہ
ضبط کی طاقت نہ دی ، بخشا لب گویا مجھے

دل میں جو آتا ہے کہہ دوں گا کہ میں مجبور ہوں
کوئی سمجھے یا نہ سمجھے کچھ نہیں پروا مجھے

حال دل کس سے کہوں اے لذت افشائے راز
ایک بھی اس دیس میں محرم نہیں ملتا مجھے

---

(۱) باقیات اقبال مرتبہ سیدّ عبدالواحد معینی و عبداللہ قریشی ص ۷۱-۹۱ طبع دوم، ۱۹۶۹ء ۔

رہتے ہیں بے درد میری چشم تر پر خندہ زن
اے دل درد آشنا تو نے کیا رسوا مجھ
تر چلی آتی ہے کچھ صبح ازل سے اپنی آنکھ
جب سے روتا ہوں کہ آتا بھی نہ تھا رونا مجھے
یاد دنیا کی کہاں باقی رہے اے اہل عدم!
ہاں یونہی سا یاد ہے کچھ اپنا مر جانا مجھے
ہر کسی کو بزم ہستی میں ہے رونا موت کا
اور اس محفل میں رونا زندگانی کا مجھے
موت یہ میری نہیں میری اجل کی موت ہے
کیوں ڈروں اس سے کہ مر کر پھر نہیں مرنا مجھے
نادر و نیرنگ ہیں اقبال میرے ہمصفیر
ہے اسی تثلیث فی التوحید کا سودا مجھے

اس غزل کے کئی شعر اور بھی ہیں، جو باقیات اقبال میں دیکھے جا سکتے ہیں، مگر مجھے یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اقبال کے یہ ممدوح کون تھے، کیا تھے اور اقبال ان کو اپنا ہمدم و دمساز اور ہم آواز کس بنا پر کہتے تھے؟

نادر کاکوروی

نادر کا پورا نام شیخ نادر علی تھا۔ وہ کاکوری کے مشہور عباسی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ ۱۸۶۷ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام شیخ حامد علی اور دادا کا شیخ طالب علی تھا۔ نادر کے ذاتی حالات بہت کم ملتے ہیں۔ دنیا نے انہیں بہت جلد فراموش کر دیا۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا انتقال عین جوانی کے عالم میں ہوا اور لوگوں نے ان کی ذات سے جو امیدیں

وابستہ کر رکھی تھیں وہ یک دم خاک میں مل گئیں۔ مگر نادر ساری عمر اس بات کے گلہ مند رہے کہ انہیں سازگار ماحول میسر نہ آیا، کوئی قدردان نہ مل سکا۔ ع

نادر افسوس قدر دان سخن ایک ہندوستان میں نہ رہا

نہ وہ کسی سے کچھ کہہ سکے نہ کوئی ان کی بات سمجھ سکا ع

پھیر لیتا ہے مکدر ہو کے منہ جس سے کہیں
ہائے جو جی پر گزرتی ہے وہ ہم کس سے کہیں
نادر اس محفل میں ہیں وہ نام کے صدر انجمن
آپ کو کہنا ہو جو کچھ اہل مجلس سے کہیں

میں سمجھا تھا مرے حق میں دعائے خیر کرتے ہو
مجھے تم کوستے ہو ہمدمو اندھیر کرتے ہو

شکایت کر کے غصہ اور ان کا تیز کرنا ہے
ابھی تو گفتگوئے مصلحت آمیز کرنا ہے
یہ دنیا جائے آسائش نہیں ہے آزمائش ہے
یہاں جو سختیاں تجھ پر پڑیں انگیز کرنا ہے
غزل خوانی کو تو اس بزم میں آیا نہیں نادر
تجھے یاں وعظ کہنا پند سود آمیز کرنا ہے

اگر موت انہیں مہلت دیتی تو شاید وہ دنیا کو کوئی سود مند پیغام دے جاتے مگر اب تو ان کے ذاتی جوہر ہی پہنچانے نہ جا سکے اور دنیا نے بھی انہیں وہ کچھ نہیں دیا جس کے وہ مستحق تھے۔

لے دے کے ایک اقبال تھے، جن کو وہ راز دل بتا سکتے تھے اور انہی کی طرف وہ نظریں اٹھا اٹھا کے دیکھتے تھے۔ اقبال خود

بھی انھی حالات سے گزر رہے تھے ، گویا دونوں ایک ہی کشتی میں سوار تھے - اسی لیے اقبال یہ کہنے پر مجبور ہوئے ع

حال دل کس سے کہیں اے لذت افشائے راز
ایک بھی اس دیس میں محرم نہیں ملتا مجھے

دراصل اس وقت ہندوستان میں ہنر کا قدردان ہی کوئی نہ تھا اور اگر تھا بھی تو اپنے فرائض سے غافل تھا - اقبال کہتے ہیں :

"میں تو بسا اوقات قحط خریدار سے تنگ آ جاتا ہوں ع

ذوق گویائی خموشی سے بدلتا کیوں نہیں
میرے آئینے سے یہ جوہر نکلتا کیوں نہیں

میں تو اپنا سامان یعنی قاش ہائے دل صد پارہ ایسے وقت بازار میں لے کر آیا جب سوداگروں کا قافلہ رخصت ہو چکا تھا"۔[1]

اس میں کوئی شک نہیں کہ نادر کی شاعری کی عمر بہت کم رہی - کیونکہ ۲۰ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو پینتالیس برس کے سن میں ان کا انتقال ہو گیا ، لیکن وہ اپنے زمانے کے اچھے پڑھے لکھے ، باوضع ، نیک نہاد ، شگفتہ مزاج ، ملنسار اور محب قوم و وطن انسان تھے[2] - انگریزی زبان و ادب کے رموز و نکات سے خوب واقف تھے -

انھوں نے لارڈ بائرن اور سر ٹاس مور کی بعض انگریزی نظموں کے نہایت لاجواب منظوم ترجمے کیے - طبع خداداد کے جوہر بھی دکھائے ، نیچر کی شاعری کے قابل قدر نمونے بھی یادگار چھوڑے ، جن میں بلا کی سادگی اور پرکاری ہے - غرض ع

اس خرابے سے کوئی گزرا ہے نادر نام بھی
جا بجا دیوار پر اشعار ہیں لکھے ہوئے

---

(۱) سہ ماہی صحیفہ لاہور اقبال نمبر حصہ اول ص ۱۱۰ -
(۲) جذبات نادر مطبوعہ اردو اکیڈمی سندھ ، کراچی -

نادر اپنی رفیقۂ حیات کے انتقال کے بعد اکثر رنجور اور مغموم رہتے تھے ۔ اس زمانے کے کلام میں حقائق حیات اور درد و سوز کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے ۔ مندرجہ ذیل اشعار ان کے واردات قلبی کا حقیقی عکس ہیں ع

نوا سنجی کو کیا کچھ بلبلیں اس باغ میں کم تھیں
مجھے تکلیف ناحق دی چمن پیرائے عالم نے

اب نہ حسرت نہ یاس ہے دل میں   کوئی بھی اس مکان میں نہ رہا
کیا شکایت جو کٹ گئے گاہک   مال ہی جب دکان میں نہ رہا

مر کے رہنا پڑا اب اس میں آہ!
جیتے جی جس مکان میں نہ رہا

وفات سے کچھ دن قبل مرض خناق میں مبتلا ہو گئے تھے ۔ لکھنؤ کے ڈاکٹر حافظ عبدالکریم نے آپریشن کیا ۔ گردن پر نشتر سے شگاف کیا جا چکا تھا مگر نادر کے حوصلے اور ضبط کی کیفیت یہ تھی کہ اس وقت بھی اپنے دکھ درد سے بے نیاز فکر سخن میں محو تھے ۔ آپریشن کے بعد اپنے ہم وطن دوست مولانا ہمصفیر کاکوروی کو اپنے حال کی اطلاع دیتے ہوئے لکھا ع

ہوتے ہیں بیمار سب ، پر تم نے سادھی ایسی چپ
حال بھی کہتے نہیں نادر تم اپنے صاف صاف
ہائے میں کم بخت حال اپنا کہوں تو کیا کہوں
ایک زخم اندر گلے کے اور اک باہر شگاف

نزع کی شب نادر کے چھوٹے بھائی مولوی شاکر علی نے ، جو ان کی تیمار داری کر رہے تھے ، ایک مصرع پڑھا ع

قفس میں مرغ بسمل کے تڑپنے کا مزا کیا ہے

نادر نے سنتے ہی فی البدیہہ مصرع ثانی کہہ کر شعر مکمل کر دیا ع

نکل جان حزیں اس جسم خاکی میں دھرا کیا ہے

نادر نے آزاد اور حالی کے لگائے ہوئے نظم جدید کے پودے کی خون دل سے آبیاری کی اور مغربی خیالات اور انگریزی زبان کی لطافتوں کو نہایت سلیقے سے اردو میں سمونے کی کامیاب کوشش کی۔ ان کی بعض نظمیں بہت مقبول ہوئیں۔ مثلاً رات کے بے چین لمحے، اے ہمصفیر میرے سینے میں دل نہیں ہے، اکثر شب تنہائی میں، بوڑھے دنیا پرست کی موت، حسن و عشق، شمع و پروانہ، شعاع امید، پیکر زبان، فلسفۂ شاعری، سیر دریا وغیرہ۔

ان کے کلام کا مجموعہ "جذبات نادر" کے نام سے دو حصوں میں شائع ہو چکا ہے۔ سر ٹامس مور کی مشہور کتاب لالہ رخ کے طرز پر ایک مثنوی بھی لکھی تھی، جس کا نام انھوں نے لالہ رخ ہی رکھا تھا۔ اتنا کچھ کہنے کے باوجود ان کی آواز صدابہ صحرا ثابت ہوئی۔ اس کو اگر کسی نے پہچانا تو وہ صرف اقبال کا دل درد مند اور ذوق آشنائی تھا۔ اقبال نے انھیں اپنا ہم سخن اور "ہمصفیر" کہہ کر "تثلیث فی التوحید" میں شامل کیا گویا اقبال کے نزدیک نادر و نیرنگ شاعری میں انھی کے خاندان کے فرد تھے۔

ہو نہیں سکتا کہ یہ محبت اور قدر افزائی یک طرفہ ہو اور ان ہم آوازوں میں دلوں کا تبادلہ نہ ہوتا ہو۔ نیرنگ کے نام تو اقبال کے چند خط مل بھی جاتے ہیں مگر افسوس کہ نادر کے نام اقبال کا کوئی خط ہم تک نہیں پہنچ سکا۔ بہرحال یہ تو اقبال کے شعر ہی سے ظاہر ہے کہ نادر کاکوروی نہایت اخلاص اور عقیدت کے

ساتھ اقبال کو دیکھتے رہے اور ملنے کی حسرت اپنے ساتھ قبر ہی میں لے گئے ع

پاس والوں کو تو آخر دیکھنا ہی تھا مجھے
نادر کاکوروی نے دور سے دیکھا مجھے

میر غلام بھیک نیرنگ

میر غلام بھیک نیرنگ دورانہ ضلع انبالہ کے ایک کھاتے پیتے سید گھرانے سے تعلق رکھتے اور شاعری میں حضرت داغ دہلوی کے شاگرد تھے۔ اس رشتے سے اقبال کو بہت عزیز تھے۔ ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوئے۔ تعلیم گورنمنٹ کالج اور لاء کالج لاہور سے حاصل کی اور اپنی ہمہ گیر طبیعت کے ساتھ ہر ادبی اور قومی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ وہ نہایت اچھے ادیب، شاعر اور نقاد تھے۔ غزل، نظم اور تقریر ہر شے پر قادر تھے۔ لاہور کے قدیم مشاعروں میں، جو بھاٹی دروازہ کے اندر بازار حکیماں میں، حکیم امین الدین بیرسٹر اور حکیم شہباز الدین کے مکان پر منعقد ہوتے تھے، یہ اقبال کے ساتھ شریک ہوکر داد سخن دیتے تھے۔ حسن اتفاق سے جس سال نیرنگ انبالہ سے میٹرک کے امتحان میں اوّل آکر گورنمنٹ کالج لاہور کی سال اوّل کلاس میں داخل ہوئے، اسی سال (۱۸۹۵ء) اقبال نے سیالکوٹ سے لاہور آکر تھرڈ ایئر میں داخلہ لیا۔ سیالکوٹ کے چودھری جلال الدین کے ذریعے، جو نیرنگ کے ہم جماعت تھے، اقبال اور نیرنگ ایک دوسرے کے نام سے واقف ہوکر ملنے کے آرزو مند ہوئے۔ اوّل اوّل طبیعتوں کا اندازہ لگانے کے لیے نمونے کے اشعار کا تبادلہ ہوا۔ اقبال نے اٹھارہ انیس شعر کی ایک غزل نیرنگ کو بھیجی، جس کے چند شعر حسب ذیل ہیں ع

برسرِ زینت جو شمعِ محفلِ جانانہ ہے
شانہ اس کی زلف پیچاں کا پرِ پروانہ ہے

شکوۂ جور و جفا سے باز آجاتے ہیں ہم
کیوں صفِ محشر میں حالت تیری بے تابانہ ہے

اللہ اللہ! دیدۂ واعظ میں اڑ کر جا پڑی
پردہ دارِ میکشاں خاکِ درِ میخانہ ہے

میری باری پر گرا ہے دیکھ تو جذبِ شکست
ساقیا! توبہ سے پہلے ٹوٹتا پیمانہ ہے

پائے ساقی پر گرایا جب گرایا ہے مجھے
چال سے خالی کہاں یہ لغزشِ مستانہ ہے

دیکھ، مغرب کی طرف سے جھومتا آتا ہے کیا
ساقیا! بادل نہیں اُڑتا ہوا میخانہ ہے

خانہ بربادی کے صدقے سوئے صحرا جائیں کیوں
خیر سے گھر ہی ہمارا رشکِ صد ویرانہ ہے

سخت جاں شرمندۂ شوقِ شہادت کیوں نہ ہوں
تیغ میں بل پڑ گیا، قاتل کو دردِ شانہ ہے

حضرت ناصح کو اس محفل میں لے جا کر کہا
ہاں بتا اب میں ہوں دیوانہ کہ تو دیوانہ ہے

تیری محفل میں کبھی چلتا کبھی رکتا ہے یہ
ذکر بھی میرا مگر میری طرح دیوانہ ہے

اُڑ کے اے اقبال! سوئے بزمِ یثرب جائے گا
روح کا طائر عرب کی شمع کا پروانہ ہے[1]

---

(۱) اقبال کے بعض حالات از میر غلام بھیک نیرنگ مطبوعہ مجلہ اقبال لاہور، اکتوبر ۱۹۵۷ء - روزگار فقیر جلد دوم ص ۲۵۰ - ۲۵۳

میر نیرنگ کہتے ہیں کہ "جب میں نے یہ غزل دیکھی، تو میری آنکھیں کھل گئیں۔ میں نے اس وقت تک اہل پنجاب کی اردو شاعری کے جو نمونے دیکھے تھے، ان کو دیکھ کر میں اہل پنجاب کی اردو گوئی کا معتقد نہ تھا، مگر اقبال کی اس غزل کو دیکھ کر میں نے اپنی رائے بدل لی اور مجھ کو معلوم ہو گیا کہ ذوق سخن کا اجارہ کسی خطۂ زمین کو نہیں دیا گیا۔ جب بندشوں کی ایسی چستی، کلام کی ایسی روانی اور مضامین کی یہ شوخی ایک طالب علم کے کلام میں ہے، تو خدا جانے اسی پنجاب میں کتنے چھپے رستم پڑے ہوں گے، جن کا حال ہم کو معلوم نہیں۔ خیر اوروں کو چھوڑیے، اقبال کا تو میں قائل ہو ہی گیا۔"[۱]

اقبال نے نیرنگ کی طبیعت کا اندازہ لگانے کے لیے ان کا کلام دیکھنے کی خواہش ظاہر کی۔ انھوں نے اپنے اشعار کا جو نمونہ بھیجا، اس میں سے صرف یہ شعر نیرنگ کو بعد میں یاد رہ گیا ع

حرم کو جانا جناب زاہد یہ ساری ظاہر پرستیاں ہیں
میں اس کی رندی کو مانتا ہوں جو کام لے دیر سے حرم کا

یہ تو معلوم نہیں ہو سکا کہ نیرنگ کے اشعار دیکھ کر اقبال نے کیا رائے قائم کی، مگر بعد کے خصوصی تعلقات کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ذوق و مشرب کی یگانگی کے باعث ایک دوسرے کی طبیعتیں مل گئیں اور ایک ایسی مستحکم اور پائیدار دوستی قائم ہو گئی جسے لیل و نہار کی کوئی گردش عمر بھر متزلزل نہ کر سکی۔

مولانا صلاح الدین احمد مرحوم مدیر ادبی دنیا کے بڑے بھائی مولوی ضیاءالدین سے اقبال اور نیرنگ دونوں کے گہرے

---

(۱) مجلہ اقبال، اکتوبر ۱۹۵۷ء، ص ۳

مراسم تھے - ۱۸۹۹ء میں جب میر نیرنگ لاء کالج لاہور میں داخل ہوئے تو کچھ عرصہ گمٹی بازار کے قریب کوچہ ہنومان میں واقع انہی کے مکان میں مقیم رہے - اس وسیع مکان کے ایک کونے میں اکھاڑا تھا، جہاں بقول سر شیخ عبدالقادر مرحوم اقبال اور میر نیرنگ لنگوٹ باندھ کر کبھی کبھی کشتی لڑا کرتے تھے۔[1]

ذهنی ورزش کے لیے اقبال اور نیرنگ ایک ہی زمین میں ایک ساتھ طبع آزمائی بھی کرتے تھے تاکہ دیکھیں کہ کون کتنے پانی میں ہے - ۱۹۰۳ء کی ایک مشق کا نمونہ ملاحظہ فرمائیں - میر نیرنگ کہتے ہیں ع

یہ شایاں ہے عاشق کا دستور رہنا ترے جورسہ کر بھی مسرور رہنا
غضب ہے رقیبوں سے لگ لگ کے چلنا مگر ہم غریبوں سے یوں دور رہنا
بقا بعد مردن اگر ہے تو یہ ہے ہمیشہ زمانے میں مشہور رہنا
وہ قسمیں کہ ان سے ملیں گے نہ ہرگز مگر دل کے ہاتھوں سے مجبور رہنا
ستم ہے ہمارے ہی دل میں سمانا ہماری ہی آنکھوں سے مستور رہنا
تری مست آنکھوں سے سیکھا ہے میں نے شراب تخیل سے مخمور رہنا
جلانے کو لایا ہوں میں رخت ہستی خبردار او شعلۂ طور رہنا
بنا دے اسے غیرت قصر جنت میرے دل میں اے غیرت حور رہنا
جو اُن سے ملو گے تو جھینکو گے نیرنگ
بتُوں سے ذرا دور سے دور رہنا[2]

اقبال فرماتے ہیں[3] ع

---

(۱) چند یادیں چند تاثرات از عاشق بٹالوی طبع ۱۹۶۹ء ص ۵۵ -
(۱) ہفتہ وار پنجۂ فولاد لاہور ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۳ء -
(۳) بہار گلشن جلد دوم مرتبہ منشی محمد الدین فوق - مخزن لاہور اگست ۱۹۰۳ء - باقیات اقبال طبع دوم ۱۹۶۹ء صفحہ ۳۲۱ - ۳۲۲ - روز گار فقیر مرتبہ فقیر سید وحید الدین جلد دوم طبع اول ۱۹۶۳ء صفحہ ۲۵۰ -

عبادت میں زاہد کو مسرور رہنا
مجھے پی کے تھوڑی سی مخمور رہنا

دم آفرینش ہدایت تھی دل کو
کایم تماشائے ہر طور رہنا

مقدر کی تقسیم ہوتی تھی جس دم
پسند آ گیا دل کو مجبور رہنا

سکھائی ہے کس نے تمھیں بے حجابی
حسینوں کا شیوہ ہے مستور رہنا

عجب شیوۂ عاشقی ہے جہاں میں
نہ معذور رکھنا نہ معذور رہنا

تمھیں کیا بتائیں محبت ہے کیا شے
یہ ہے دل کے ہاتھوں سے مجبور رہنا

دکھاوے کی بے اعتنائی کے صدقے
بڑے کام آیا مجھے دور رہنا

نباہیں گے کیا ایک سے وہ محبت
جنھیں ہر نظر میں ہو منظور رہنا

نہیں عشق بازی یہ زاہد تو کیا ہے
اسیر خم گیسوئے حور اپنا

کوئی چال اس خاکساری میں ہوگی
تمھاری تو عادت تھی مغرور رہنا

نہ میں تم کو دیکھوں نہ اغیار دیکھیں
مری آنکھ میں صورت نور رہنا

نہ ہو جن کی آنکھوں میں تاب نظارہ
بھلا ان غریبوں سے کیا دور رہنا

وہ سو ناز اقبال پر کر رہے ہیں
زمانے میں ہے ان کو مشہور رہنا

اقبال کی اس غزل پر اس زمانے کے بعض اخباروں میں کچھ اعتراضات ہوئے، جن کے جوابات بھی چھپے مگر اقبال نے اس غزل کو اپنے کلام سے خارج کر دیا۔

میر نیرنگ ادب و شعر کے بہت اچھے نقاد تھے۔ ان کی تنقیدوں سے مخزن کو بہت فائدہ پہنچا۔ اقبال کی شاعری کے اولین دور میں جب اہل زبان ان کو نئے رنگ میں ابھرتا دیکھ کر ان کے منہ آتے، ان کے کلام میں مین میخ نکالتے، زبان کی خامیوں پر نکتہ چینی کرتے اور محاورے کی غلطیوں کو اچھال اچھال کر خوش ہوتے تھے، تو میر نیرنگ ہی "انبالوی" کے قلمی نام سے اقبال کی حمایت میں ان کا منہ توڑ جواب دیتے تھے۔ اقبال کو ان کی تنقیدوں کی روشنی میں تحقیق زبان و محاورے کا موقع ملتا تھا۔ کبھی کبھی خود بھی اس بحث میں حصہ لیتے تھے۔ اس قسم کے چند مضامین اس زمانے کے مخزن اور دوسرے پرچوں میں موجود ہیں۔ اقبال اپنے عیب چینوں کو مخاطب کرکے کہتے تھے ع

برا ان کو کہوں مجھ سے تو ایسا ہو نہیں سکتا
کہ میں خود بھی تو ہوں اقبال اپنے نکتہ چینوں میں

تمام مضمون مرے پرانے کلام میرا خطا سراپا
ہنر کوئی دیکھتا ہے مجھ میں تو عیب ہے، میرے عیب جو کا

میر نیرنگ نے ۱۹۰۰ء میں وکالت کا امتحان پاس کرکے انبالہ میں پریکٹس شروع کی اور بہت جلد چوٹی کے وکلاء میں شمار ہونے لگے۔ ۱۹۰۹ء سے ۱۹۲۰ء تک سرکاری وکیل بھی رہے، مگر

بعد میں ملازمت چھوڑ کر پھر پریکٹس کرنے لگے۔ اس کے ساتھ ہی بہت سی تعلیمی، اصلاحی اور اسلامی انجمنوں کے صدر اور سیکریٹری کے فرائض بھی انجام دیے۔ انہوں نے اپنے اندر ملت کے اتنے دکھ سمیٹ لیے تھے کہ ان کے وجود کو ملی جد و جہد کے حوالے کے بغیر دیکھا ہی نہیں جا سکتا۔

۱۹۰۵ء میں جب اقبال اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان تشریف لے گئے تو نیرنگ انہیں الوداع کہنے دہلی تک گئے۔ پھر ۱۹۰۸ء میں جب اقبال پی ایچ۔ ڈی اور بیرسٹری کی سند لے کر کامیاب و کامران وطن لوٹے، تو میر نیرنگ انبالہ سے ان کے استقبال کو دہلی پہنچے۔ ریل گاڑی میں بیٹھے بیٹھے چند شعر ہوگئے، جو انہوں نے ۲۶ جولائی ۱۹۰۸ء کو درگاہ حضرت محبوب الٰہی خواجہ نظام الدّین اولیاء قدس سرہ میں احباب کی ایسی مجلس میں پڑھ کر سنائے، جس میں خواجہ حسن نظامی، شیخ عبدالقادر مدیر مخزن، شیخ محمّد اکرام جائنٹ ایڈیٹر مخزن، مولانا راشد الخیری اور سید جالب دہلوی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ع

فصل بہار آئی پھر گلشن سخن میں
اک جشن ہو رہا ہے مرغان نغمہ زن میں

وہ مژدۂ مسرت لائی صبا چمن میں
پھولے نہیں سماتے پھول اپنے پیرہن میں

گلشن کے سبز پوشو جھٹ پٹ سنگار کر لو
عطر عروس مل دو پھولوں کے پیرہن میں

ہاں ہو نئی ادا سے سنبل کی کنگھی چوٹی
نرگس لگائے سرمہ چشمان سحر فن میں

غنچوں کو حکم دے دو دیں داد کج کلاہی
تیکھی ادائیں نکلیں نسرین و نسترن میں
ہر غنچہ مسکرائے ہر پھول کھلکھلائے
ہر برگ لہلہائے رونق رہے چمن میں
ہو اہتمام ایسا آرائش چمن کا
باقی رہے دقیقہ کوئی نہ بانکپن میں
سرو سہی سے کہہ دو ناچے ذرا لب جو
قمری ترانہ گائے جلسہ اڑے چمن میں
یورپ کی سیر کرکے اقبال واپس آئے
خوشیاں منائیں مل کر اہل وطن وطن میں
ہے آمد مسرت اقبال تیری آمد
خوشیاں ہیں اہل دل میں، عیدیں ہیں اہل فن میں
سر آنکھوں پر بٹھایا یورپ میں تجھ کو سب نے
غربت میں بھی رہا تو گویا سدا وطن میں
پھر تیرے دم سے ہوں گے تازہ سخن کے چرچے
پھر رونقیں رہیں گی یاروں کی انجمن میں[1]

یہ نظم جس زمین میں کہی گئی ہے وہ اقبال کی بے حد پسندیدہ زمینوں میں سے ایک ہے۔ بالکل اسی آہنگ اسی بحر اور اسی قافیے میں اقبال کی دو نہایت پیاری پیاری نظمیں پہلے سے موجود تھیں۔ ایک کا نام "جگنو" ہے اور دوسری کا "سلیمی"۔ جگنو کے پہلے بند کے دو تین شعر یوں ہیں ع

جگنو کی روشنی ہے کاشانۂ چمن میں
یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں

(۱) مخزن لاہور اگست ۱۹۰۸ء۔

آیا ہے آسمان سے اڑ کر کوئی ستارہ
یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
چھوٹے سے چاند میں ہے ظلمت بھی روشنی بھی
نکلا کبھی گہن سے آیا کبھی گہن میں

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظم کہہ چکنے کے بعد بھی شاعری کا جذبہ پوری طرح مطمئن نہیں ہوا۔ اس لیے دوسری نظم کہی۔ "سلیمیٰ" کے یہ شعر بھی دیکھیے ع

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ بیں نے
خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدہ میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جس کی چمک ہے پیدا، جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں، پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں

ممکن ہے نیرنگ کو بھی یہ آہنگ پسند ہو اور انھوں نے اپنی نظم کے لیے اسے چن لیا ہو اور اگر یہ بات نہ بھی ہو اور انھوں نے غیر ارادی طور پر اسی زمین کو سیراب کیا ہو، تب بھی یہ دونوں کے مزاج اور مذاق کی وحدت کی ایک اور مثبت دلیل ہے۔

اقبال نے لاہور آ کر بیرسٹری کا کام شروع کیا تو میر صاحب ان سے ملنے یہاں آئے۔ اس پہلی ملاقات کی کیفیت خود میر صاحب کی زبانی سنیے:

"یورپ سے ان کی واپسی کے بعد ان سے میری پہلی ملاقات لاہور میں ہوئی۔ محرم کی تعطیل تھی۔ میں انہی سے ملنے کی

غرض سے لاہور گیا تھا ۔ انھوں نے اپنے قیام کے لیے چنگڑ محلہ میں مکان لیا تھا ۔ میں دن کے وقت لاہور پہنچا اور سیدھا ان کے ہاں گیا ۔ ملازموں نے میری پذیرائی کی مگر معلوم ہوا کہ اقبال کہیں گھومنے گئے ہیں ۔ میں نے کہا کہ خدا کا شکر ہے اقبال نے بھی گھر سے نکلنا سیکھا ۔ تھوڑی دیر کے بعد وہ آئے تو میں نے دیکھا کہ نہایت نستعلیق سوٹ پہنے ہوئے ہیں ۔ میں نے دوسرا شکر ادا کیا، اقبال نے لباس پہننا سیکھا ۔ (اس سے پیشتر وہ لباس کے بارے میں صرف سادہ ہی نہیں بلکہ لا پروا تھے) ۔ خیر گلے ملے ۔ مزاج پرسی ہوئی ۔ اس کے بعد وہ سوٹ اتر گیا ۔ وہی ہمیشہ کا تہبند بندھ گیا وہی بنیان بدن پر رہ گیا ۔ وہی کمبل شانوں پر سوار ہو گیا ۔ ہم نفس (حقہ) حاضر ہوگیا ۔ میں اور اقبال پہلے کی طرح فرش پر بیٹھ گئے ۔ دنیا بھر کی باتیں چھڑ گئیں اور ہوتی رہیں ۔ میرے قیام کے تین دن اسی ہیئت کذائی سے گزر گئے ۔ کہاں اقبال اور کہاں گھر سے نکلنا اور کس کا سوٹ ۔ یورپ ہو آئے ، دماغ کو گوناں گوں فضائل علمی سے آراستہ کر لائے ، سینے کو طرح طرح کی امنگوں اور عزائم سے بھر لائے مگر رندی اور قلندری میں فرق نہ آیا ۔ تین دن کی شبانہ روز صحبت کے بعد میں رخصت ہوکر انبالہ چلا آیا ۔"[1]

اس کے بعد بھی اقبال اور نیرنگ ایک دوسرے سے وقتاً فوقتاً ملتے رہے ۔ کبھی کبھی خط و کتابت بھی ہو جاتی تھی ۔ میر نیرنگ کے نام اقبال کے چند خط اقبال نامہ مرتبہ

---

(۱) مجلہ اقبال لاہور اکتوبر ۱۹۵۷ء ص ۱۳ ۔ چند یادیں چند تاثرات از عاشق حسین بٹالوی طبع لاہور ۱۹۶۹ء ص ۱۵۳ - ۱۵۴ ۔

شیخ عطاء اللہ میں موجود ہیں۔ یہ اس زمانے کے ہیں جب ہندوؤں نے ملکانہ راجپوتوں میں شدھی اور سنگھٹن کی تحریک چلائی اور ریاست الور نے مسلمانوں کا قتل عام شروع کیا۔ میر نیرنگ نے انبالہ میں مرکزی جمعیت تبلیغ الاسلام قائم کی اور مبلغوں کی ایک بڑی جماعت تیار کرکے آگرہ، متھرا، بھرت پور اور ایٹا وغیرہ شدھی زدہ علاقوں میں بھیجی اور خود بھی تمام ہندوستان کا تبلیغی دورہ کیا۔ اس زمانے میں دیکھنے والوں نے انھیں نورانی صورت، بڑھی ہوئی داڑھی کے ساتھ ہر وقت تسبیح و تہلیل میں مصروف دیکھا۔ یہ زمانہ ان کی طبیعت کے انتہائی گداز کا زمانہ تھا اور آنسوؤں کا شمار نہیں ہو سکتا جو رقت و جوش کے اس زمانے میں ان کی آنکھوں نے بہائے۔ وہ مسلمانوں کی حیات اجتماعی کی فکر میں غلطاں رہتے تھے اور جو کچھ ان کے امکان میں تھا کر گزرتے تھے۔[1] اقبال بھی اس سلسلے میں نہایت مفید مشورے دیتے تھے۔ ان کے یہ تاثرات اسی دور پر فتن کی یادگار ہیں ع

گر فلک در الور اندازد ترا
اے کہ می داری تمیز خوب و زشت
گوئمت در مصرعۂ برجستۂ
آنکہ بر قرطاس دل باید نوشت
آدمیت در زمین الور مجو
آسماں ایں دانہ در الور نہ کشت
کشت اگر ز آب و ہوا خر رستہ است
ز انکہ خاکش را خرے آمد سرشت[2]

---

(۱) روزنامہ آفاق لاہور ۲ اکتوبر ۱۹۵۳ء۔
(۲) روزگار فقیر جلد دوم، ص ۲۳۲ - ۲۳۳۔

۲۰ جنوری ۱۹۲۷ء کو اقبال نے میر نیرنگ کو لکھا کہ چند احباب کی تجویز ہے کہ آئندہ سال لاہور میں یورپین مسلمانوں کی ایک کانفرنس کی جائے جس کا خرچ قریباً تیس ہزار روپیہ ہوگا۔ آپ کی جمعیت اس میں کیا مدد کر سکے گی؟ میر صاحب نے جواب دیا کہ ارادہ بہت اچھا ہے لیکن روپے کا انتظام ضروری ہے۔ مناسب ہو کہ کسی بڑے آدمی کو صدر بنایا جائے اور اس سے رقم وصول کی جائے۔ پراپاگنڈا آپ کے نام سے میں کر لوں گا۔ اس کے جواب میں ۲۴ جنوری ۱۹۲۷ء کو اقبال نے پھر لکھا:

"چندہ اس کانفرنس کے لیے انشاء اللہ ہو جائے گا۔ بڑے آدمیوں کی منت نہ کرنی پڑے گی۔ فی الحال تین آدمیوں نے آٹھ ہزار روپیہ جمع کر دینے کا وعدہ کر لیا ہے۔ باقی روپیہ بھی اس غرض کے لیے عام مسلمان دینے کو تیار ہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ رقم مطلوبہ کا بہت بڑا حصہ غالباً لاہور ہی سے جمع کر لوں گا بلکہ میرا ارادہ یہ ہے کہ جب تک رقم مطلوبہ کے وعدے پرائیویٹ طور پر نہ ہو جائیں اس کانفرنس کے متعلق کوئی اعلان نہ کیا جائے۔ یورپ اور امریکہ سے کم از کم آٹھ دس آدمیوں کو دعوت دی جائے گی۔ باقی جو مسلمان یورپین ہندوستان میں موجود ہیں ان کی فہرست تیار کی جائے گی۔ آپ فی الحال اس فہرست کی تیاری میں مدد دیں اور اپنے احباب کو خطوط لکھ کر ان کے مفصل پتے دریافت کریں۔ کم از کم سو یورپین مسلمان اس کانفرنس میں جمع ہو جائیں تو خوب ہو ---

مسٹر پکتھال کو میں نے حیدر آباد خط لکھا تھا۔ ان کو اس خیال سے نہ معلوم کیوں ہمدردی نہیں۔ میں انگستان سے خط و کتابت کر رہا ہوں"[1]۔

---

(۱) اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاءاللہ حصہ اول ص ۲۰۷-۲۰۸۔

لیکن بعض وجوہ سے اس کانفرنس کی تجویز عمل میں نہ آسکی۔ البتہ اسی سال کے آخری مہینے میں مرکزیہ جمعیت تبلیغ الاسلام کی تجویز کے مطابق آل انڈیا تبلیغ کانفرنس دہلی میں منعقد ہوئی، جس میں الحاج لارڈ ہیڈلے الفاروق خاص طور پر انگلستان سے مدعو کیے گئے اور اس طرح اقبال کی مجوزہ کانفرنس کا مقصد ایک حد تک پورا ہوگیا۔ ۵ دسمبر ۱۹۲۸ء کے ایک خط میں اقبال نے میر نیرنگ کو لکھا:

"میرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام اس وقت تمام کاموں پر مقدم ہے۔ اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے، جیسا کہ آج کل کے قوم پرستوں کے رویے سے معلوم ہوتا ہے، تو مسلمان اپنے مقصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے۔ یہ بات میں علی وجہ البصیرت کہتا ہوں اور سیاسیات حاضرہ کے تھوڑے سے تجربے کے بعد۔ ہندوستان کی سیاسیات کی روش، جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، خود مذہب اسلام کے لیے ایک خطرۂ عظیم ہے۔ میرے خیال میں شدھی کا خطرہ اس خطرے کے مقابلے میں کچھ وقعت نہیں رکھتا یا کم از کم یہ بھی شدھی ہی کی ایک غیر محسوس صورت ہے۔ بہرحال جس جانفشانی سے آپ نے تبلیغ کا کام کیا ہے، اس کا اجر حضور سرور کائنات ہی دے سکتے ہیں۔ میں انشاء اللہ جہاں جہاں موقع ہوگا آپ کے ایجنٹ کے طور پر کہنے سننے کو حاضر ہوں مگر آپ اور مولوی عبدالماجد بدایونی جنوبی ہندوستان کے دورے کے لیے تیار رہیں۔"[1]

---

(۱) اقبالنامہ حصہ اول ص ۲۰۹ - ۲۱۰۔

میر صاحب نے سیاسی میدان میں بھی قوم کی بہت خدمت کی۔ انھوں نے تحریک خلافت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ وہ متحدہ ہندوستان کی مرکزی لیجسلیٹو اسمبلی کے رکن تھے۔ انھوں نے ایک مسودۂ قانون پیش کیا جسے شریعت بل کہتے ہیں۔

۱۹۳۴ء میں جب اقبال نے حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے مزار کی زیارت کا ارادہ کیا، تو میر صاحب کو بھی لکھا کہ ان کا ساتھ دیں۔ میر صاحب انبالہ سے سرہند پہنچے اور اقبال کے ہمراہ مزار پر حاضر ہوئے۔ فاتحہ پڑھنے کے بعد اقبال دیر تک وہاں مراقبہ کرتے رہے۔ مراقبے کی حالت میں اقبال نے کیا دیکھا اور کیا محسوس کیا؟ یہ ایک روحانی سرگزشت ہے، جو بیان نہیں کی جا سکتی۔ بال جبریل کے یہ چند شعر غالباً انہی تاثرات کا نتیجہ ہیں ع

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمئی احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بر وقت کیا جس کو خبردار

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو میر نیرنگ نے علامہ اقبال کی رحلت کی خبر سنی تو اپنے نواسے کو لکھا:

باسمہ سبحانہ،

انبالہ شہر

۲۲ اپریل ۱۹۳۸ء

عزیز از جان من سلمہ اللہ تعالی

سلام مسنون و دعائے سعادت دارین ہو

کل علامہ سر محمد اقبال کی وفات کی خبر پہنچی - پہلے برسبیل افواہ سنی - بعد میں دریافت سے معلوم ہوا کہ ریڈیو کے ذریعے پہنچی - پھر ٹیلی فون پر معلوم کرایا تو پتہ لگا کہ وہ وحشتناک خبر درست ہے - آج اخباروں سے بھی پتہ لگ گیا - افسوس ایک وحید العصر فریدالدہر ہستی چل بسی - ایسے لوگ صدیوں کے بعد پیدا ہوتے ہیں اور خدا جانے کتنی صدیوں کے بعد پھر کوئی اقبال پیدا ہو - انا للہ و انا الیہ راجعون - اللہ تعالیٰ ان کو اپنی رحمت سے مالا مال فرمائے - آمین ثم آمین -"

سید غلام بھیک نیرنگ

تقسیم ملک کے بعد جب فرقہ وارانہ فسادات شروع ہوئے اور انبالہ میں رہنا ناممکن ہوگیا تو میر صاحب اپنے متعلقین کو لے کر پاکستان آ گئے - یہاں بھی پاک دستوریہ کے رکن کی حیثیت سے تعمیر ملت کے ہر منصوبے میں عملاً حصہ لیا - ۱۶ اکتوبر ۱۹۵۲ء کی رات کو لاہور میں انتقال کیا اور یہیں آسودۂ خاک ہوئے -[1]

نیرنگ کا شمار دبستان پنجاب کے اس گروہ میں ہوتا تھا، جو مولانا حالی اور سر سید سے براہِ راست متاثر ہوا اور جس نے

(۱) نقوش لاہور غزل نمبر ص ۴۸۷ - مکاتیب اقبال بنام گرامی مرتبہ محمد عبداللہ قریشی ص ۲۲۶ - جدید شعرائے اردو مرتبہ ڈاکٹر عبدالوحید ص ۳۷۷ -

شاعری میں زندگی کے مسائل داخل کیے۔ نیرنگ نے زیادہ تر اصلاحی نظمیں ہی کہی ہیں۔ جن میں حقائق حیات بڑے دلآویز پیرایہ میں بیان کیے ہیں۔ خاص طور پر مناظر فطرت کی عکاسی ایسے والہانہ انداز میں کی ہے کہ پڑھنے والا وجد کرنے لگتا ہے۔ ان کے اسلوب میں بڑی روانی اور بے ساختگی پائی جاتی ہے۔ زبان سادہ اور شستہ ہے۔ انہیں اپنے خیالات کے اظہار پر حاکمانہ قدرت حاصل تھی۔ وہ معمولی چیزوں کو بھی اپنی خوش بیانی سے دلکش بنا دیتے ہیں۔ غزلوں میں بھی ان کے یہاں عاشقانہ خیالات کم اور سیاسی اور قومی مضامین زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ ان کا سینہ مذہب و ملت کے درد سے معمور تھا۔ دیکھیے اپنے واردات کس صحت اور صفائی سے بیان کرتے ہیں ع

اب ہجوم غم و کلفت ہے خدا خیر کرے
جان پر نت نئی آفت ہے خدا خیر کرے
جائے ماندن ہمیں حاصل ہے نہ پائے رفتن
کچھ مصیبت سی مصیبت ہے خدا خیر کرے
آ چلا اس بت عیار کی باتوں کا یقیں
سادگی اپنی قیامت ہے خدا خیر کرے
دل گیا، جانے دو، کافر کی ہے ایماں پہ نظر
آنکھ میں اپنی مروت ہے خدا خیر کرے
ابھی تشخیص مرض میں ہے طبیبوں کو کلام
جاں ادھر در پئے رخصت ہے خدا خیر کرے

رہنماؤں کو نہیں خود بھی پتا رستے کا
راہبر پیکر حیرت ہے خدا خیر کرے

یاد ماضی، بقول نادر کاکوروی، رات کو سونے سے پہلے اپنے آپ

کو دھراتی ہے ع

اکثر شب تنہائی میں کچھ دیر پہلے نیند سے
گزری ہوئی دلچسپیاں بیتے ہوئے دن عیش کے
بنتے ہیں شمع زندگی اور ڈالتے ہیں روشنی
میرے دل صد چاک پر

نیرنگ کے ہاں بھی انسانی جذبات و احساسات کی ایسی عمدہ اور نادر تصویریں ملتی ہیں ع

گزاری تھیں خوشی کی چند گھڑیاں
انھیں کی یاد میری زندگی ہے

طلب نے کھائی ہیں وہ ٹھوکریں راہ تمنا میں
کہ آخر مجھ سے شرمانے لگی ہے آرزو میری

ان کی نظم "عالم پیری اور یاد ایام" میں بچپن، جوانی، گھر کے ماحول، ماں باپ کے پیار، عشق اور اس کے مزے ملاحظہ ہوں ع

کیا لطف کے تھے وہ دن کیا خوب زمانہ تھا
طفلی کی وہ سب باتیں کیا پیارا فسانہ تھا
دنیا میں بہت گھر ہیں اور ایک سے ایک اچھا
پر گھر تھا وہ کیا پیارا ہم جس میں ہوئے پیدا
رحمت کا فرشتہ تھی ماں کی نگہ الفت
اب یاد جسے کرکے روتے ہیں بصد حسرت

اردو شاعری کو جدید رجحانات سے روشناس کرنے میں نیرنگ کا بہت بڑا حصہ ہے۔ آخری عمر میں شاعری کی طرف سے توجہ ہٹا کر بالکل قومی کاموں کے لیے وقف ہوگئے تھے۔ اگر وہ اقبال

کے شانہ بشانہ چل کر اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو پوری طرح بروئے کار لاتے، تو دوسرے اقبال ہوتے۔ کلام نیرنگ (طبع ۱۹۰۷ء) اور غبار افق دو مجموعے ان کی شاعری کی یادگار ہیں۔ ان کی نظمیں انسان کی فریاد، کوہستان کا نظارہ، مرجھایا ہوا پھول، تلاش محبت اور خار وغیرہ دیکھ کر اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبال نے انھیں اپنا ہم نوا بے وجہ نہیں کہا تھا ع

نادر و نیرنگ ہیں اقبال میرے ہمصفیر
ہے اسی تثلیث فی التوحید کا سودا مجھے

اشاریہ

کے شانہ بشانہ چل کر اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو پوری طرح بروئے کار لائے، تو دوسرے اقبال ہوتے۔ کلام نیرنگ (طبع ۱۹۰۰ء) اور غبار افق دو مجموعے ان کی شاعری کی یادگار ہیں۔ ان کی نظمیں انسان کی فریاد، کوہستان کا نظارہ، مرجھایا ہوا پھول، تلاش محبت اور مزار وغیرہ دیکھ کر اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبال نے انھیں اپنا ہم نوا بے وجہ نہیں کہا تھا ع

نادر و نیرنگ ہیں اقبال میرے ہمصفیر
ہے اسی تثلیث فانی کا سودا مجھے

اخبارات و جرائد

ادارے

جغرافیائی مقامات

ن

و

ہ

ی

اشاریہ (INDEX)

شخصیات

غ

کتب

عربی

فارسی

اردو

ج

چ

و

انگریزی کتب

A

B

C

D

I

K

L

M

N

O

R

S

T

اغلاط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۸	قابل	قابل
۳	۱۵	یہلی	پہلی
۷	آخر سطر	ئم قا بالذات	قائم بالذات
۱۲	پہلی سطر	تچربے	تجربے
	۱۲	جنے	جانے
۱۴	۲۰	بکہ	بلکہ
۱۵	۵	یات	بات ،
	۹	بکہ	بلکہ
	۱۲	ٹیاری	تیاری
۲۰	۱۱	مولانا علام رسول مہر	مولانا غلام رسول مہر
۲۳	۴	روسائے	رؤسائے شہر
	آخری سطر	کو	کو
۲۹	۱۰	گیے	گئے
۳۵	۷	بی	ہی
۳۸	۱۹	رزضہ	روضہ
۴۲	۹	یہنچ	پہنچ
۵۱	۱۷	آحضرتؐ	آنحضرتؐ
۵۲	۲	آپ	آپؐ
۵۳	۱۵	امجیل	انجیل
۵۸	۵	اندا سی	اندلسی
۶۲	۲۱	یہلا	پہلا
۶۵	۱۶	(Canceptualism)	(Conceptualism)
۷۲	۲۱	یہنچا	پہنچا

٧٣	٩	ی-ایچ-ڈی	پی-ایچ-ڈی
٧٧	١٩	چیزبں	چیزیں
٨٠	١٨	Tradiol	Traditional
٨٣	١٩، ٢٠	اگیا ، نگرانی	آ گیا ، نگرانی
٨٦	آخری سطر	تعلبم	تعلیم
٩٢	٢٠	ہیت	ہیئت
٩٣	١٥، ١٦	بخف	نجف
٩٥	١١	سوئٹز لینڈ	سوئٹزر لینڈ
١٠٤	آخری سطر	برمنگم	برمنگھم
١٠٦	٢٢	صرفی	صوفی
١١١	١١	فرنیکفرٹ	فرینکفرٹ
١١٢	عنوان	شوکافی	سوکانی
١١٦	٩، ٢٢	ہندستان	ہندوستان
	١٩	عرقی	عرفی
١١٧	١١	حاصا	حاصل
١٢٧	٧	ہئیت	ہیئت
١٣٤	١٤	صحائی	صحابی
١٣٦	٥	ٔقا	قائم
١٣٩	٣	فارغ	فارغ
١٤١	١٨	Newtou	Newton
١٤٥	١٧	Weeping Philosopher	(Weeping Philosopher)
١٥٠	١٣	فنریالوجسٹ	فزیالوجسٹ
١٦٢	٦	عندئیے	عندیے
١٧٩	آخری سطر	شابین	شاہین
١٨١	١٤	یں	بن
١٨٢	٦	کاروائی	کارروائی
١٨٣	١٥	مطمئین	مطمئن
١٩١	١٩	افبال	اقبال

۱۹۴	۱۴	حقیقث	حقیقت
	۲۲	جائیزہ	جائزہ
۱۹۵	۱۸	الہیہ	الٰہیہ
	آخری سطر	مضمون	معنون
۱۹۶	۱۰	پقائے دوام	بقائے دوام
	۲۲	ے	نے
۱۹۷	۱۱	بعینہ	بعینہٖ
	۳۲	مابعد الطبیعاتی	مابعد الطبیعیاتی
۱۹۸	۴	چاہیں	چاہییں
۲۰۰	۱۷	مابعد الطبیعاتی	مابعد الطبیعیاتی
۲۰۱	۵	فائم، مابعد الطلبعی	قائم، مابعد الطبیعی
	۱۴	رحجان	رجحان
	۱۶	Porablem	Problem
۲۰۲	۲۲	آئیندہ	آئندہ
	آخری سطر	نخلیقی	تخلیقی
	۱۷، ۱۹	شخص بقائے دوام	شخصی بقائے دوام
	۲۰	حدوجہد	جدوجہد
۲۰۶	پہلی سطر	لا منناہی	لا متناہی
	۳	الہیہ	الٰہیہ
	۱۷	بجی	بھی
	۲۲	کتابچے	کتابچے
۲۰۷	۱۱	بقاۓ دوام	بقائے دوام
۲۰۷	۱۷	بحت	بحث
	۱۹	جس	جس میں
۲۰۸	۱۳	اظہار	اظہار
	آخری سطر	ففا	فنا
۲۰۹	۸	ھم	ہم
	۱۴	کجھ	کچھ
	۱۹	شخص بقائے دوام	شخصی بقائے دوام

	۲۲	پٹی سن	پٹی سن
۲۱۰	۷	نقطہ نطر	نقطہ نظر
	۱۶	اُس	اُس نے
	۲۲	(Timaeus)	Timaeus
۲۱۱	۱۱	ٹینسس	ٹینی سن
۲۱۲	۲۱	یلیتنی	یلیتنی
۲۱۳	۱۷	اس نے ہی	اس سے بھی
۲۱۳	۱۸	تذیر نیازی	نذیر نیازی
	۲۳	مابعد الطبعیاتی	مابعد الطبیعیاتی
۲۱۴	۲۱	بہتث	بہت
۲۱۶	۱۹	سمشوق	معشوق
	۷	الغارابی	الفارابی
	۱۶	سید عبداحد معینی	سید عبدالواحد معنی
۲۲۲	۱۸	نصنیف	تصنیف
۲۲۳	۵	رفق	افق
	۲	نتیجہ خیر	نتیجہ خیز
	۲۲	ے ، آیات الیہ	نے ذات الٰہیہ
	۲۴	الہیین	الٰہیین
	آخری سطر	تفسیر کیسیر	تفسیر کبیر
۲۲۷	۱۰	بیچ و تاب	پیچ و تاب
	۱۰	مفسر عطیم	مفسر عظیم
۲۲۸	۱۰	عرلی	عربی
	۱۶	طلمسات	طلسمات
۲۲۹	پہلی	حلاصہ	خلاصہ
	۳	خلافیات	اخلاقیات
	۴	مفایتح الغیب	مفاتیح الغیب
	۸	دانرہ	دائرہ

۲۳۲	۱۴	دیہود، دبہار	دیہور، دیہار
	حاشیہ سطر ۳	مستمل	مشتمل
۲۳۳	۲۱	خظبات	خطبات
۲۳۵	۸	نطریہ	نظریہ
	۱۶	کتابون	کتابوں
۲۳۶	۱۰	فقہیہ	فقیہہ
	۱۹	فلسقیانہ	فلسفیانہ
	۲۰	میاحث	مباحث
۲۳۸	۹	بہ	یہ
	۸	معارف	معارف
	۹	اینند	اینڈ
	۱۱	ہنام	بنام
	۱۴	حیات فخر	حیات فخر
	۱۶	(غربی)	عربی
	۲۲	اعلثمانیہ	العثمانیہ
	۱۹	ہے	ہیں
۲۴۲	۱۰	جوببات	جوابات
	۱۴	متعلہ	متعلقہ
	حاشیہ سطر ۱	تشرج	تشریح
۲۴۷	۹	ٹرپ	تڑپ
	۱۲	زنذہ	زندہ
۲۵۱	۱۱	اثرات کا ہے جن	اثرات کا، جن
	۱	الہیات	الٰہیات
۲۵۲	۱۰	چواب	جواب
۲۵۳	۳	نک	تک
۲۵۴	۱	صفات الہیہ	صفات الٰہیہ
۲۵۶	آخری	ہونی	ہوتی

۲۵۷	۱	ابنے	اپنی
	۶	آں حضور	آں حضورؐ
	شعر مصرعۂ ثانی	اورا	او را
۲۶۴	۲	کائنتات	کائنات
۲۶۵	۴	حق تعالی، کہنے	حق تعالیٰ، کہتے
	۱۱	حیقیقی، چو	حقیقی، جو
	۲۰	بحرے کراں	بحر بے کراں
۲۶۶	۱۰	زا ندازہ	ز اندازہ
	حاشیہ سطر ۲	تہیں	نہیں
	۳	المبتہ	البتہ
	۴	جو بجم	چو انجم
۲۶۷	۱۰	نصیپ	نصیب
	۲۰	بحرے کواں	بحر بے کراں
	۱۷	خطبات کی	خطبات کے
۲۶۹	۸	جنانچہ	چنانچہ
	آخری سطر	بر وجر	بر وجود
۲۷۰	۳	اپنے	اپنی
۲۷۴	۹	(حو)	(جو)
۲۷۸	۲۱	وحود	وجود
۲۷۹	۱۴	کاق	کافی
۲۸۲	۱۳	جو اُن	جوان
۲۸۳	۲	عقبی	عقبیٰ
	۱۴	اقبابل	اقبال
۲۸۵	۱	پبدا	پیدا
	۵	تن و چاں	تن و جاں
۲۸۶	۵	م سعلہ	معلوم
۲۸۷	۱۴	سے پیانات	کے بیانات

۲۸۹	۳	ماؤ تو	ما و تو
۲۹۰	۱۴	نحقیق	تحقیق
	۱۷	ان مدد	ان سے مدد
۲۹۲	۴	باہمہ گر	باہم دگر
۲۹۳	۱۶	فرمائے	فرماتے
۲۹۴	۱۳	الہیات	الٰہیات
۲۹۶	۱	یکمند	بکمند
	۱۰	حس	جس
	۲۰	وباں	وہاں
۲۹۸	۲۲	الساں	انساں
۲۹۹	۹	مابعد الصیعاتی	مابعد الطبیعیاتی
	۱۴	الہی	الٰہی
۳۰۱	۳	مسٹلے	مسئلے
۳۰۲	۳	ییغام	پیغام
	۱۲	مرتضے رض	مرتضیٰ رض
	۱۸	تضوّر	تصوّر
۳۰۳	۱	لخظہ	لحظہ
	آخری سطر	یختہ	پختہ
۳۰۵	۱۰	افبال	اقبال
۳۰۶	۱۸	اخثیار	اختیار
۳۰۸	۷	نم	نیم
	۹	بہں	ہیں
	۱۰	نہں	نہیں
	۱۱	استەلال	استدلال
۳۰۹	۱۴	کہ	کہہ
۳۱۰	۲	مجھ	مجھے
۳۱۱	۱۹	پہنچانے	پہچانے

۳۱۲	۱۷	سرٹاس مور	سرٹامس مور
۳۱۳	۳	بھر	بھرا
۳۱۹	۱۸	اپنا	رہنا
۳۲۱	۱۵	فابل	قابل
۳۲۴	۱۳	رہں	رہیں
	۱۹	کربں	کریں
۳۲۵	پانچواں مصرع	اور	او

——— ختم شد ———